Die Philosophie des deutschen Idealismus

von

Nicolai Hartmann

$2.25

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/philosophyofgerm0000unse

VWV

Geschichte der Philosophie

dargestellt

von

Bruno Bauch, Nicolai Hartmann, Richard Hönigswald,
Walter Kinkel, Hans Leisegang, Fritz Medicus,
Johannes M. Verweyen, Max Wundt

Band 8

Die Philosophie des deutschen Idealismus

von

Nicolai Hartmann

1923

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung - J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Berlin und Leipzig

Vorwort.

Das vorliegende Buch unterscheidet sich von anderen Darstellungen des gleichen Stoffes in zweierlei Hinsicht.

Es betrachtet die Bedeutung der großen idealistischen Systeme nicht als erschöpfbar in ihrer Systematik; es erblickt in ihnen die Entfaltung eines philosophischen Gutes, das als solches gar kein idealistisches, sondern ein aller Philosophie eigentümliches ist, oder doch sein sollte. Nicht auf den grandiosen standpunktlichen Einseitigkeiten der großen Meister liegt das Hauptinteresse, sondern auf der Breite ihrer Problemfront und der Kraft ihres Vordringens, sei es nun auf der ganzen Linie oder in einzelnen Punkten.

Der Idealismus ist eine besondere Form des gedanklichen Vordringens selbst, und diese Form ist die herrschende in dem Zeitalter von Kant bis Hegel. Alle Problemgehalte nehmen diesen Denkern mehr oder weniger idealistische Form an. Aber die Problemgehalte selbst sind deswegen keine idealistischen, und die Behandlung, die sie hier erfahren, ist als solche etwas ganz anderes als der Ausbau der Theorien, in den sie eingelagert ist. Wer heute noch rein idealistisch eingestellt ist, wird freilich den leichteren Zugang zu diesen Theorien finden; sein Denken teilt eben die Form des Denkens jener Denker. Aber an sich gehört der Problemgehalt ihrer Denkarbeit geschichtlich wie systematisch einem größeren Zusammenhange an. Auf den letzteren ist es in diesem Buche abgesehen. Er ist es, der für einen jeden auch den standpunktlich gegnerisch eingestellten, philosophischen Blick muß sichtbar und fruchtbar gemacht werden können.

Die philosophischen Grundprobleme erfahren fast alle in den idealistischen Systemen eine radikale Vertiefung, ja zum Teil geradezu eine Neuerschließung. Der Wert einer solchen ist unverlierbar. Denn sie ist unabhängig davon, inwieweit die Lösungsversuche eben jener Systeme ihr genügen. Besteht nun in den Lösungen allein der Aufbau der Systeme, steht und fällt mit ihnen das entworfene Welt-

bild, so glaube ich nicht zuviel zu behaupten, wenn ich den Satz wage, daß die Problemanalyse im Denken Fichtes und Schellings eine um vieles größere und jedenfalls in ganz anderem Sinne überzeitlich gültige Leistung ist als ihre imponierenden Systembauten. Sie ist das Bleibende, heute wie vor hundert Jahren Lebendige ihrer Philosophie — inmitten des vergänglichen Menschenwerkes hochfliegender Spekulation. Das ein gleiches in noch erhöhtem Sinne für Hegel gilt, soll der zweite Teil dieses Buches nachzuweisen versuchen.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß man Problemgehalte geschichtlich herausheben könne, ohne den Systemen selbst nachzugehen. Nur über diese führt der Weg zu jenen. Diesen Weg habe ich eingeschlagen, den Spuren der Vorgänger folgend, soweit ich sie vorfand. Und hier liegt der zweite Punkt, in dem ich anderen Darstellungen gegenüber dem Leser etwas neues zu bieten suche. In unserer spekulativ bewegten Zeit bedarf es nicht so sehr der Deutung, der Meinung des Darstellers, als der möglichst direkten Fühlungnahme des Lesers mit dem dargestellten Denker. Gedanken über Fichte äußern, und seien sie noch so geistreich, ist ein anderes, als Fichtes Gedanken zur Geltung bringen. Die dialektische Linienführung seiner Gedanken rechtfertigt freilich zum Teil das übliche Verfahren, feste Formulierungen an die Stelle der lebendigen Bewegung zu setzen. Aber es geschieht leicht, daß der Darsteller in seinem Bestreben, verständlich zu sein, dem Leser die feste Formel allein zum Bewußtsein bringt, das wogende Leben des Gedankens aber eben durch sie vorenthält. Daß eine Auswertung des deutschen Idealismus in ganz anderem Sinne sehr wohl möglich ist, beweist durch die Tat das schöne, methodisch bahnbrechende Werk Richard Kroners „Von Kant bis Hegel", dessen erster Band (Tüb. 1921) die erstmalige dialektisch vollwertige Problemanalyse des frühen Fichte und Schelling enthält. Mit dieser ganz auf neuer durchdringung des Stoffes beruhenden Leistung will die vorliegende Darstellung nicht konkurrieren; ihr Raum ist ein begrenzter, ihre Aufgabe eine rein einführende. Um so nachdrücklicher möchte ich den ernstlich für die Sache Interessierten auf dieses grundlegende Werk verweisen.

N. Hartmann.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. Abschnitt: Kantianer und Antikantianer ..... 6—43
1. Reinhold 6
2. Schulze 15
3. Maimon 19
4. Beck 26
5. Jakobi 28
6. Bardili 34

II. Abschnitt: Fichte ..... 43—123
1. Leben, philosophische Entwicklung und Werke 43
2. Die Grundlage der Wissenschaftslehre 50
3. Die theoretische Wissenschaftslehre 61
4. Die praktische Wissenschaftslehre 71
5. Die spätere Form der Wissenschaftslehre 78
6. Die Sittenlehre 91
7. Rechts- und Staatsphilosophie 101
8. Geschichtsphilosophie 109
9. Religionsphilosophie 115

III. Abschnitt: Schelling ..... 123—186
1. Geschichtliche Stellung, Persönlichkeit, Leben und Werke ... 123
2. Die Naturphilosophie 130
3. Der transzendentale Idealismus 140
4. Die Identitätsphilosophie 153
5. Die Philosophie der Freiheit 162
6. Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung 178

IV. Abschnitt: Die Philosophie der Romantiker ..... 186—273
1. Romantisches Leben und Denken 186
2. der Vorläufer der Romantik 190
3. Friedrich Schlegel 198

4 Hölderlin 215
5. Novalis 220
6. Schleiermacher 233
a) Religionsphilosophie 233
b) Dialektik 247
c) Sittenlehre 258
Anhang. Zeittafel der Hauptwerke des deutschen Idealismus 274
Literatur 276

Einleitung.

Die Reihe der philosophischen Denker, die wir die „deutschen Idealisten" nennen, die einzigartige Hochflut sich drängender und überbietender Systeme und die unübersehbar reiche Verkettung literarischer Kontroversen, deren Gesamtheit der Nachwelt als das „Zeitalter des deutschen Idealismus" vorschwebt, ist eine geistige Bewegung, der an Konzentration und spekulativer Höhe kaum eine andere der Geschichte an die Seite zu stellen ist. Sie beginnt in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts und zieht sich mit ihren letzten Ausläufern bis in die Mitte des 19. hinein. Ihr Höhepunkt fällt in das erste Jahrzehnt des letzteren, in welchem der rastlos schaffende Fichte die ruhige Reife seiner geistigen Entfaltung erreicht, der frühreife Schelling die bedeutendsten und wirksamsten seiner Schriften veröffentlicht und der langsamer schreitende Hegel sich die Grundkonzeption seines Riesensystems erarbeitet. Die Hauptpflegestätte dieser in sich geschlossenen geistigen Welt ist über zwei Jahrzehnte die Universität Jena, an der vom ersten Auftreten Reinholds (1787) bis zu Hegels Fortgang von Jena (1808) die führenden Köpfe der Bewegung arbeiten, lehren und in regem persönlichen Austausch miteinander stehen. Später findet sie eine zweite Heimat an der neugegründeten Universität Berlin, wo Fichte, Schleiermacher und Hegel ihre Wirksamkeit entfalten.

Was die Denker des deutschen Idealismus, ungeachtet ihrer tiefen Verschiedenheit, ja bewußter Gegensätze und Streitpunkte, doch zu einer einheitlichen Gruppe zusammenschließt, ist in erster Linie die gemeinsame Problemlage. Den Ausgangspunkt bildet für sie alle die Kantische Philosophie, deren unerschöpflicher Reichtum an aufgeworfenen Problemen immer wieder neue Lösungsversuche hervorruft. Mit ihr setzt sich jeder einzelne dieser Denker aufs sorgfältigste auseinander, ihre wirklichen oder mutmaßlichen Mängel sucht er zu überwinden, ihre Restprobleme zu lösen, ihre angebahnten Aufgaben zu erfüllen. Das

gemeinsame Ziel aller ist die Schaffung eines umfassenden, streng einheitlichen, auf letzten, unumstößlichen Grundlagen basierten Systems der Philosophie. Allen schwebt deutlich das Ideal jener „künftigen Metaphysik" vor Augen, zu der Kants gewaltige Denkarbeit erst die Prolegomena geliefert hat. Es entgeht ihnen zwar nicht ganz, daß Kant in den beiden späteren Kritiken diese Metaphysik bereits in Grundlinien angelegt hat. Aber die Grundlinien genügen ihnen nicht. Aus einem Guß und in eindeutiger Gewißheit soll das System erstehen, die Idee der Philosophie erfüllend. Die Richtung, in der sie dieses ideale System suchen, ist bei jedem eine andere, und so wird es tatsächlich bei jedem neuen Entwurf wieder ein anderes System — so sehr auch die innere Verwandtschaft der philosophischen Denkweise uns, die wir aus geschichtlicher Fernstellung auf jene Schöpfungen blicken, alle Gegensätzlichkeit zu überwiegen scheinen mag. Der Glaube aber, daß ein solches ideales System möglich, ja der menschlichen Vernunft erreichbar sei, ist ihnen allen gemeinsam. Die ganze Bewegung steht im Zeichen eines jugendstarken und schaffensfreudigem philosophischen Optimismus. Alle Skepsis hat für diese Denker nur die Bedeutung eines Durchgangsstadiums, einer Instanz der Prüfung und Besinnung, eines Weges zur tieferen Verinnerlichung und Erschöpfung der Probleme.

Man kann daher unbedenklich das Gemeinsame der großen Idealisten als den Einheitsdrang zum System überhaupt bezeichnen. Nicht als ob frühere Denker sich nicht auch eines einheitlichen Gesamtbildes befleißigt hätten; aber sie gehen nicht vom geschlossenen Einheitsaspekt des Ganzen aus und bringen ihn auch in der Darstellung formal nicht — oder nur unvollkommen zum Ausdruck. Sie verfolgen in erster Linie Einzelprobleme oder Problemgruppen; ein methodisch und standpunktlich geschlossenes Einheitsbild wie die „Ethik" Spinozas steht durchaus als Ausnahme da. Die Idealisten dagegen gehen einer wie der andere von vornherein auf die Idee des Ganzen, fast jedes größere Werk von ihnen bringt einen neuen Systementwurf, und mehr als einer bildet das einmal konzipierte System im Laufe seiner gedanklichen Fortentwicklung wieder und wieder um. Das nachkantische Zeitalter setzt sich damit in einen sichtlichen Gegensatz zu Kant, dem ungeachtet seiner tief metaphysischen Grundeinstellung doch bis zuletzt nicht so sehr das System wie die „Kritik" als Voraussetzung des Systems das erste Erfordernis bildete. Für den wiedererwachenden Geist der spekulativen Metaphysik im deutschen Idealismus lag im bloßen „Geschäft der Kritik",

wie wenig skeptisch es auch gemeint sein mag, eben doch etwas Negatives, bloß Vorbereitendes. Die überstürzte Folge der großen Systeme in der Nachfolge Kants ist kein Zufall. Sie ist die geschichtliche Reaktion der aufbauenden Systematik gegen die abbauende Kritik. Oder, wenn man die Gegensätze schärfer bezeichnen will, als ihre Vertreter selbst sie empfinden konnten, so läßt sich sagen: es ist die Reaktion des Systematismus gegen den Kritizismus.

Die ersten nachkantischen Denker gehen noch nicht so sehr auf Umbildung als auf das wahre Verständnis der Kantischen Lehre aus. Daß es an solchem Verständnis zunächst mangelte, ist bei der Schwierigkeit der Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft nicht zu verwundern. Die herrschende Popularphilosophie des ausklingenden Aufklärungszeitalters war dieser Aufgabe nicht gewachsen. Was der „gesunde Menschenverstand" nicht fassen konnte, mußte ihm als paradox, ja als bedrohlich für seine eigene Autorität gelten. Je weniger man Kant verstand, um so widersinniger mußte einem das Unternehmen der Kritik erscheinen. Die Satire Fr. Nikolais stellte dasselbe als einen Irrweg der sich selbst nicht mehr begreifenden Vernunft hin, und selbst ernstere Denker Wolfischer Schule, wie Moses Mendelssohn, wußten ihm nur die negative Seite, den metaphysischen Skeptizismus, abzugewinnen. Ähnlich urteilte noch Herder in seiner „Metakritik" (1799), und selbst in Jakobis späteren Schriften, die um das Verständnis Kants ernstlich bemüht sind, finden wir Spuren desselben Geistes.

Es ist das Verdienst Reinholds, den entscheidenden Anstoß zu einer anderen Art der Beurteilung gegeben zu haben. Seine 1786/87 in Wielands Deutschem Merkur veröffentlichten „Briefe über die Kantische Philosophie" brachten den Stein ins Rollen. Mit glücklichem Griff machte er diejenige Seite der Kantischen Lehre, die dem Verständnis weiterer Kreise am meisten entgegenkam, die sittlichen und religiösen Probleme, zum Ausgangspunkt, indem er lebenswahr den Weg nachzeichnete, den er selbst sich zur Vernunftkritik gebahnt hatte. Er erzielte mit seiner Darstellung den Eindruck des unmittelbar Empfundenen und innerlich Durchlebten, wie ihn die objektiv vorgehende, vorsichtig abwägende Sprache Kants niemals hatte erwecken können.

Mit der Ausbreitung der Kantischen Lehre setzt indessen nicht allein die Interpretation ihres eigentlichen Sinnes ein, sondern fast gleichzeitig auch die Tendenz, über gewisse unbefriedigende Punkte in ihr hinauszukommen. Reinhold selbst macht den ersten Versuch dieser Art und

wird dadurch gleichzeitig zum ersten Fortbildner der neuen Lehre. Der Anstoß, der von ihm ausgeht, ist daher von vornherein ein doppelter: einerseits zu Kant hin, andererseits aber auch von ihm fort, d. h. der Tendenz nach über ihn hinaus.

Beide Richtungen spiegeln sich deutlich in der von hier ausgehenden Entwicklung, und es sind zum Teil dieselben philosophischen Köpfe, die in der einen wie in der anderen Richtung fortarbeiten. Doch schlagen beide Bewegungen sehr verschiedene Kreise, die gesonderter Betrachtung bedürfen. Unmittelbar an Reinhold anknüpfend, ersteht im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts eine Reihe von Verteidigern und Gegnern der kritischen Philosophie, denen es noch in erster Linie um Deutung Kants und Stellungnahme zu ihm zu tun ist. Hierher gehören Schulze, Maimon, Beck sowie in etwas weiterem Zusammenhange auch Jakobi und Bardili. Aber nur wenige Jahre später setzt noch im selben Jahrzehnt mit dem Auftreten Fichtes eine neue, größere Bewegung ein, deren führende Köpfe sich selbständig die höchsten spekulativen Ziele stellen. Bardili gehört ihr bereits halb und halb an. Sie umfaßt außer Fichte, Schelling und Hegel auch Schleiermacher, Krause sowie eine größere Reihe von Anhängern derselben, und mündet in Schopenhauers spätem literarischen Erfolge.

Eine eigentümlich integrierende Rolle spielt in dieser philosophischen Entwicklung die frühromantische Dichterschule. Fast gleichzeitig mit Schellings ersten Arbeiten und in engster Wechselwirkung mit deren Fortschreiten setzt ihr Einfluß ein. Friedrich Schlegel und Novalis sind es vor allem, die sich selbst auf philosophischem Gebiet versuchen und den Geist ihrer auf das Unendliche und Irrationale gerichteten Sehnsucht in die idealistische Spekulation hineintragen. Ähnliches gilt in gewissen Grenzen auch von Hölderlin. Im engsten Zusammenhang mit dieser neuen Geistesströmung steht der Einfluß, den zugleich eine Reihe älterer Denker gewinnen: Plotin, Bruno, Spinoza, Jakob Böhme. In der Struktur des kritisch-systematischen Denkens wirkt das romantische, pantheistische und mystische Element zunächst noch wie ein Fremdkörper, der es erst langsam von innen heraus durchsetzt und aus seiner geradlinigen Bahn abdrängt. Der spätere Fichte, der mittlere Schelling und Hegels philosophische Höhe sind ohne dieses Element nicht denkbar. Noch tiefer durchdrungen von ihm ist Schleiermachers Gedankenarbeit, die auch äußerlich den engeren Zusammenhang mit ihm wahrt. Die Umbiegung, welche der von Kant her rationalistisch gestimmte Idealismus

von hier aus erfährt, zeigt sich am positivsten auf dem Gebiet der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie. Der eigentliche Irrationalismus aber dringt erst spät in Schopenhauer und in Schellings letzter Phase durch, während Hegel, der dem romantischen Dichten und Leben eine Fülle gedanklicher Motive verdankt, dem Glauben an die Allmacht der Vernunft bis zuletzt treu bleibt.

Die Entwicklung der einzelnen Philosophen zeigt auf dieser ganzen Linie eine mannigfaltige Reihe von Phasen, die einander vielfach überschneiden und wechselseitig bedingen. Man kann hier die Wirksamkeit der Einzelnen nicht zeitlich voneinander trennen. Das Auftreten des einen Denkers folgt dem des anderen so dicht auf den Fersen, daß ihre persönliche Entwicklung nicht einseitig durch Vorgängerschaft und Nachfolge, sondern parallel laufend durch wechselseitige Beeinflussung und Gegensätzlichkeit bedingt ist. Zur Veranschaulichung dieser Tatsache ist im Anhang dieses Bandes eine Zeittafel der wichtigsten philosophischen Werke der ganzen idealistischen Epoche beigefügt, die mit der Kritik der reinen Vernunft beginnt und mit Schellings und Schopenhauers letzten Veröffentlichungen endet. Die aus dem Nachlaß erst später edierten Werke, auch wo sie wie bei Fichte und Hegel für das geschichtliche Gesamtbild des Philosophen von entscheidender Wichtigkeit sind, gehören in diese Tafel nicht hinein, weil nur wirklich herausgegebene Werke für sie in Betracht kommen; nur solche spielen eine Rolle in dem Geflecht der mannigfaltig durcheinanderlaufenden Fäden lebendiger gegenseitiger Beeinflussung. Dagegen sind um der Vollständigkeit des Gesamtbildes willen auch die Hauptwerke einiger nicht direkt zum Idealismus zählender Denker, wie etwa Fries und Herbart, in die Tafel aufgenommen, weil ihre zeitliche Einreihung unter die Schöpfungen des Idealismus mittelbar eben doch auch für diesen charakteristisch ist.

Für die Darstellung der ganzen Epoche bedeutet dieser geschichtliche Sachverhalt eine nicht unbedeutende Schwierigkeit. Die einzelnen Philosophen lassen sich in ihrer Entwicklung ohne einander nicht verstehen. Die Fortentwicklung des einen setzt immer zum Teil schon das voraus, was in der Darstellung erst beim nächsten folgen kann. Besonders schwer ins Gewicht fällt das bei Schelling, der in seinen Anfängen dicht hinter Fichte herfolgt, ja ihn teilweise überholt, mit seinen letzten Schöpfungen aber zeitlich weit über Hegel hinausreicht und im Laufe dieser fast 50jährigen Schaffenszeit nicht weniger als fünf deutlich unterschiedene Systeme durchläuft. Ähnliches gilt von Fichte, der eine

ganze Fülle verschiedener, immer wieder von vorn beginnender Systementwürfe hinterlassen hat. Der späte Fichte ist geschichtlich nicht ohne Schelling, der mittlere Schelling nicht ohne die Romantiker, der späte nicht ohne Hegel zu verstehen.

Ein rein problemgeschichtliches Vorgehen, das auf einheitliche Darstellung des einzelnen Philosophen verzichtete, könnte dieser Schwierigkeit wohl am ehesten Herr werden. Doch würden dabei die charakteristischen Züge des einzelnen, die einheitlich durch seine individuelle Entwicklung gehen, vollkommen zurücktreten müssen. Und an diesen Zügen gerade hängt zuerst alles das, was den Epigonen von heute aus seiner ganz anders gearteten Perspektive heraus inmitten der Fremdheit der gedanklichen Struktur der Idealisten einigermaßen unmittelbar anspricht und zu fesseln imstande ist. Die vorliegende Darstellung hat daher zugunsten dieser persönlichen Züge auf das problemgeschichtlich Konsequente der systematischen Evolution insoweit Verzicht geleistet, als das Einheitsbild der einzelnen großen Denkergestalten es notwendig machte. Diesen Mangel suchen Vor- und Rückverweisungen auszugleichen, die den falschen Schein der Selbständigkeit des einzelnen zu vermeiden und beständig an seine weitverzweigte Bedingtheit zu erinnern trachten. Das Gesamtbild einzelner Problementwicklungen ist gelegentlich zur Ergänzung hinzugefügt.

I. Abschnitt.

Kantianer und Antikantianer.

1. Reinhold.

Daß ein großer Gedanke, einmal erfaßt und geformt, zündend einschlägt, um sich greift, tausend schlummernde Probleme aufrührt und die begabtesten Köpfe eines Zeitalters zu unermüdlicher Fortarbeit treibt, ist vielleicht niemals in der Geschichte der Philosophie so handgreiflich fühlbar geworden wie am kritischen Gedanken Kants in der unmittelbar an ihn anschließenden Bewegung des deutschen Idealismus. Aber es ist wohl verständlich, daß in solch einer Bewegung zunächst nicht die eigentlich produktiven, genialen Köpfe eine Rolle spielen, sondern

gerade die anlehnungsbedürftigen, auffassungsfähigen, während die ganz selbsttätigen erst in einem gewissen Abstande nachfolgen. Die unmittelbaren Anhänger Kants, wie Reinhold, Maimon, Beck, nicht weniger aber auch seine Gegner, wie Schulze und Jakobi, zeigen alle mehr oder weniger noch den Typus des Adepten, der um die Lehre des Meisters streitet und in der einen oder anderen Form ganz in ihrem Banne steht. Am reinsten zeigt diesen Typus Reinhold, der erste Kantinterpret. Er ergreift den neuen Gedanken, weiß ihm eine einleuchtende, verständliche Form zu geben und liefert den ersten systematischen Versuch seiner Durchführung. An der Stellung zu ihm und seiner Kantauffassung scheiden sich denn auch die ersten Anhänger und Gegner der kritischen Philosophie.

Indessen ist diese Auffassung selbst eine keineswegs erschöpfende. Sie geht von den metaphysischen Bedürfnissen des moralischen und religiösen Glaubens aus, zeigt, wie die Kritik ihnen in Form dreier Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die Tür offen hält, und macht die schwerfälligen theoretischen Untersuchungen Kants als Bedingungen zur Sicherung dieser innerlichsten Bedürfnisse des Gemüts einleuchtend. Verrät Reinhold schon hierdurch deutlich die Einstellung der populären Aufklärungsphilosophie, die Kant bewußt bekämpft hatte, so zeigt sich auf theoretischem Gebiet erst recht die Einseitigkeit. Der Gedanke der Vernunftkritik geht für ihn nahezu auf in zwei Begriffspaaren: Form und Stoff einerseits, Erscheinung und Ding an sich andererseits. Wie wichtig diese Begriffe auch im Aufbau der Kritik sein mochten, ihr Wesen erschöpfen sie keineswegs. Doch traf Reinhold mit dem Herausgreifen dieser beiden Gedankenlinien solche Punkte, die den Streit der Meinungen herausfordern mußten. Das Ding an sich wurde der zentrale Gegenstand philosophischer Diskussion in den nächstfolgenden Jahren. Kants eigene Formulierungen, die in diesem Punkte nichts weniger als eindeutig sind, begünstigten das Anwachsen der Streitfrage. Schulze, Maimon, Jakobi und Beck betrachten das Ding an sich als das ausschlaggebende Zentralproblem der Kritik, und Fichte wie Schelling beginnen ihre ersten Systementwürfe mit ganz ähnlichen Untersuchungen. Wenn man von gewissen spekulativen Höhepunkten der Hegelschen Logik absieht, so läßt sich behaupten, daß in potenzierter, mannigfach variierter Form die gleiche Problemlinie sich über die ganze Epoche des deutschen Idealismus hin erhält; noch Schopenhauer finden wir mit der Dualität von Wille und Vorstellung im gleichen Fahrwasser treibend. Ja man

kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß bei allem Übergewicht, das späterhin andere Problemketten gewinnen, dennoch die treibende Energie und die standpunktliche Schärfe, mit der alle diese Denker ihren theoretischen Idealismus zu vertreten wissen, aufs engste verknüpft bleibt mit dem Streit um das Ding an sich, den Reinholds Kantdeutung heraufbeschwor. Wie man das Ansichsein in diesem großen Rätselbegriff auch fassen mochte, er war und blieb eben doch ein antiidealistisches, ja das eigentlich antiidealistische Element, das an der Schwelle des Idealismus lag, über das wegzuschreiten diesem unmöglich blieb, ohne es hinwegzuräumen. Und weil Kant das Ding an sich nicht restlos verworfen hatte, so schien die kritische Philosophie an seiner Zweideutigkeit gleichsam in zwei Stücke gebrochen, die zu leimen die Philosophen einander nunmehr überbieten. —

Karl Leonhard Reinhold, 1758 zu Wien geboren, trat in seinem 14. Lebensjahre in das Jesuitenkollegium zu St. Anna, und als dieses bald danach aufgelöst wurde, in ein Barnabitenkollegium, dem er neun Jahre lang angehörte, zuerst als Novize, dann als Lehrer der Philosophie. Gegen Ende dieser Zeit gerät er unter den Einfluß eines Kreises von Aufklärern und reist 1783 getrieben von Freiheitsdrang heimlich nach Leipzig. Dort wird er aufgespürt und geht, da ihm die Rückkehr unmöglich gemacht ist, nach Weimar. Eine Empfehlung an Wieland öffnet ihm dessen Haus. Er wird Wielands Schwiegersohn und Mitarbeiter am „Deutschen Merkur". Hier lernt er 1785 die Kritik der reinen Vernunft kennen und wird nach ernstlichem Ringen mit den neuen Problemen ihr begeisterter Anhänger. Schon im folgenden Jahr schreibt er seine „Briefe über die Kantische Philosophie". Dieses Erstlingswerk, das den Zeitgenossen ein erster Wegweiser zu Kant wurde, macht ihn mit einem Schlage bekannt, trägt ihm den Beifall Kants und den Ruf als Professor der Philosophie an die Universität Jena ein. Die sieben Jahre seiner Jenenser Lehrtätigkeit zeigen ihn auf der Höhe seines Schaffens. In ihnen entsteht die „Elementarphilosophie". In drei Hauptschriften finden wir sie dargelegt, in dem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789), den „Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie" (1790) und dem „Fundament des philosophischen Wissens" (1791). Im Jahre 1794 folgte Reinhold einem Ruf nach Kiel, wo er bis zu seinem Tode 1823 gelehrt hat. Sein außerordentlich reger, wandlungsfähiger Geist konnte bei dem, was er selbst geleistet, nicht stehen bleiben. Er lernte unentwegt

um. Gegen 1797 wird er Anhänger von Fichtes Wissenschaftslehre, die er selbst verteidigt und lehrt; einige Jahre später gewinnt ihn Jakobi im persönlichen Austausch für seine Glaubensphilosophie; und seit 1800 wird er Bardilis Schüler, in dessen „erster Logik" er mit richtigem philosophischem Spürsinn die bedeutsamen Keime neuer gedanklicher Entwicklungen erschaut, — die nachmaligen großen Systeme haben ihm in einer Weise recht gegeben, wie er es damals selbst wohl nicht ahnen konnte. Zuletzt versucht er sich in einer philosophischen Synonymik, die aber unbeachtet bleibt. So lehrreich in ihm das Beispiel eines nie stillstehenden, unermüdlich suchenden Geistes ist, selbständige Bedeutung hat doch nur seine Elementarphilosophie gewonnen, die für Fichte und Schelling zum Anstoß ihrer ersten Arbeiten wurde. Mit ihr allein haben wir es hier zu tun.

Reinhold tritt als erster mit dem Anspruch hervor, die „Kritik" zum System umzuformen. Die Kritik geht im theoretischen Teil von der Erfahrung, im praktischen vom Sittengesetz, d. h. von einem Grundsatz, aus. Ihr fehlt also die einheitliche Voraussetzung, das eine umfassende Prinzip, aus dem sich alles ableiten läßt. Reinhold nun glaubt ein solches Prinzip zu erkennen, in dem von ihm so benannten „Satz des Bewußtseins": die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen. Weder das Subjekt noch das Objekt fällt hiernach mit der Vorstellung zusammen, wohl aber sind beide als Momente in ihr enthalten. Das vorstellende Bewußtsein aber weiß unmittelbar sowohl um diesen Unterschied als um diese Zusammengehörigkeit. Das heißt aber, der Satz des Bewußtseins ist ein selbstverständlicher, in sich selbst evidenter Satz. Er ist in der einfachen Tatsache des Bewußtseins gegeben. Er ist also gewiß. Folglich ist auch alles, was sich aus ihm ableiten läßt, gewiß. Die Ableitung aber geschieht in der Weise, daß Bedingungen aufgezeigt werden, ohne die ein Vorstellen im angegebenen Sinne nicht möglich ist. Die Reihe der Bedingungen des Grundsatzes muß dann die Gewißheit, die er selbst hat, teilen.

Welches sind also diese Bedingungen? Im Satz des Bewußtseins sind das Subjekt und das Objekt des Vorstellens von der Vorstellung selbst unterschieden; doch ist letztere wesenhaft auf beide bezogen. Sie muß also ein Element enthalten, mit dem sie im Subjekt, und eines mit dem sie im Objekt wurzelt. Hier sind die beiden ersten Bedingungen der Vorstellung aufzuzeigen. Hier greift nun Reinhold auf Kants Unter-

scheidung von Form und Stoff zurück. Jede Vorstellung besteht in der Vereinigung beider, setzt also beide schon voraus als ihre Elemente. Und in summarischer Deutung des Kantischen Gedankens entscheidet Reinhold: das Formelement gehört dem Subjekt, das Stoffelement dem Objekt an. Die Form ist vom Bewußtsein hervorgebracht, der Stoff ist ihm gegeben; jene gehört einem Vermögen der Spontaneität an, dieser der Rezeptivität. Das Vorstellungsvermögen muß hiernach zugleich spontan und rezeptiv sein. Das Subjekt bringt am empfangenen Stoff die Form hervor; dadurch entsteht aus beiden die Vorstellung. Diese wird also im Bewußtsein erzeugt, aber nicht restlos von ihm hervorgebracht.

Die Vorstellung ist daher auch nicht Abbild des Gegenstandes, wie er unabhängig vom Bewußtsein existiert, nicht Nachformung eines „Dinges an sich". Die Subjektivität der Form allein genügt, sie zum selbständigen Original zu erheben. Einen Gegenstand in derjenigen Form vorzustellen, die er unabhängig vom Vorstellungsvermögen hat, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Die objektive Form des Dinges an sich ist ihrem Wesen nach unvorstellbar.

Wie kommt aber dann überhaupt die philosophische Theorie zu einem Begriff des Dinges an sich? Offenbar durch die Rezeptivität des Vorstellungsvermögens. Das stoffliche Element der Vorstellung wurzelt im Dinge an sich; denn sonst müßte es gleich der Form spontan hervorgebracht sein und könnte keinen Gegebenheitscharakter haben, wie ihn der Inhalt der Sinneswahrnehmung doch tatsächlich aufweist. Die Affektion des Subjekts setzt ein Affizierendes voraus. Daraus folgt natürlich nicht, daß das Ding an sich im Affiziertwerden des Subjekts erkennbar würde, wohl aber, daß das Subjekt sich überhaupt einen Begriff von ihm, d. h. einen Begriff des Unerkennbaren als solchen muß bilden können. Im Begriff eines existierenden und die Vorstellung stofflich bedingenden Dinges an sich kann Reinhold daher keinen Widerspruch erblicken.

Kant hatte die Rezeptivität den Sinnen, die Spontaneität aber dem Verstande zugewiesen. Nach Reinhold ist dem nicht so. Es genügt nicht, wie die Kritik nachweist, der Sinneswahrnehmung ihre besondere Form zu lassen; sondern diese muß auch, wie alle Form, als spontan anerkannt werden. Rezeptivität hinwiederum ist jedes stoffempfangende Vermögen; ein solches aber sind nicht die Sinne allein. Denn der Stoff kann ein verschiedener sein, je nachdem was das Affizierende ist. Nicht

aller Stoff stammt vom Dinge an sich her, er kann auch vom Subjekt kommen. Daher ist subjektiver Stoff vom objektiven zu unterscheiden. Nun hat aber sowohl die Rezeptivität als auch die Spontaneität ihre Formen, die der Vorstellung als ihre Bedingungen vorausgehen und daher a priori gegeben sind. Die Formen der Rezeptivität aber sind, wie alle Form, subjektiv. Sofern nun aller Stoff nicht anders als durch Rezeptivität erfaßt wird, ist notwendig aller Stoff der Vorstellungen zugleich „subjektiv bestimmt". Das gilt offenbar sowohl vom subjektiven wie vom objektiven Stoff. Das Subjekt empfängt demnach auch den objektiven Stoff nicht anders als in subjektiver Bestimmtheit durch die besonderen Formen der Rezeptivität.

Eine zweite Unterscheidung geht dieser parallel. Auch das Vorstellungsvermögen selbst kann das Affizierende sein. In diesem Falle sind die Formen der Vorstellung selbst Stoff. Da diese aber aprioriſchen Charakter haben, so handelt es sich hier um aprioriſchen oder „reinen" Stoff. Den Gegensatz zu ihm bildet der „empiriſche" Stoff, der bei innerer Affektion „subjektiv", bei äußerer „objektiv" ist und nur im letzteren Falle vom Dinge an sich herkommt.

In dieser Disposition der Vorstellungselemente folgt aus der Formbedingtheit aller Vorstellungen die Apriorität der Erkenntnisformen, aus der Stoffbedingtheit der empiriſchen Dingvorstellung das notwendige Dasein der Dinge an sich, aus der subjektiven Formbestimmtheit der Rezeptivität aber die Unmöglichkeit einer Vorstellung von Dingen an sich.

Diese ersten Resultate seiner „Deduktion" setzt Reinhold nun in die Disposition der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft ein. Erkenntnis ist das Bewußtsein des vorgestellten Gegenstandes, Selbstbewußtsein das des vorstellenden Subjekts. Erkenntnis ist mehr als Vorstellung. In ihr müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: 1. ein Gegenstand muß vorgestellt sein, 2. diese Vorstellung muß gewußt werden. Dem entsprechen zwei verschiedene Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit und Verstand. In der ersteren ist die Vorstellung durch ihren Stoff unmittelbar auf den Gegenstand bezogen, der ihr „anschaulich" gegeben ist. Zu dieser „Vorstellung ersten Grades" liefert der Verstand eine solche „zweiten Grades", eine mittelbare Vorstellung des Gegenstandes durch Beziehung des formgebenden Vermögens auf die Anschauung. Die Form ist Einheit, der Stoff, den die Anschauung ihr darbietet, Mannigfaltigkeit. Die Synthese des vorgestellten Mannigfaltigen zur Einheit ist die Leistung

des Verstandes. Die Form der Synthese aber ist der Begriff. Dieser ist also die objektive Einheit des Mannigfaltigen. Anschauung und Begriff ergeben nur zusammen Erkenntnis, wie Stoff und Form nur zusammen Vorstellung ergeben. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand bildet im Erkenntnisvermögen dieselbe Korrelation wie die von Rezeptivität und Spontaneität im Vorstellungsvermögen. So langt Reinhold genau bei dem Kantischen Satze an, daß Anschauungen ohne Begriff blind, Begriffe ohne Anschauung leer sind.

Die weitere Deduktion Reinholds bringt gegen die Aufstellungen der Kantischen Kritik kaum mehr wesentlich neues. Die „Theorie der Sinnlichkeit" leitet den Unterschied des „inneren" und des „äußeren Sinnes" aus der vollzogenen Unterscheidung des subjektiven und des objektiven Stoffes her. Beide zeigen eine verschiedenartige Mannigfaltigkeit; also muß auch ihre aprioriſche Form eine verschiedene sein. Die äußere Mannigfaltigkeit zeigt ein durchgehendes „Außereinander", die innere ein durchgehendes „Nacheinander". Die Einheit des ersteren ist der bloße Raum, die des letzteren die bloße Zeit. Die Apriorität beider folgt unmittelbar aus ihrem Formcharakter; zugleich mit ihr aber folgt daraus der Kantische Satz, daß beide nicht für Dinge an sich, sondern ausschließlich für Erscheinungen gelten. Denn Erscheinung allein ist Gegenstand empirischer Anschauung.

In der Theorie des Verstandes geht Reinhold von der Urteilsfunktion aus. Diese ist ursprünglich immer eine zusammenfassende, synthetische. Ihr Resultat ist der Begriff. Das den Begriff bloß auflösende „analytische Urteil" setzt daher das „synthetische" immer schon voraus. Die Urformen der Synthese sind die Kategorien. In diesem Sinne werden die zwölf Kategorien Kants aus den verschiedenen Formen des möglichen Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat abgeleitet. Ähnlich verfährt dann auch die „Theorie der Vernunft" in der Ableitung der Ideen, in denen die Begriffe die Rolle des Stoffes übernehmen, während die „absolute Einheit" zu ihnen die gesuchte Form bildet.

Je weiter sich Reinhold von seinem Ausgangspunkte entfernt, um so äußerlicher und schematischer wird die Deduktion, um so weniger weiß sie zu den Kantischen Aufstellungen hinzuzufügen, ja um so weniger weiß sie deren tieferen Intentionen gerecht zu werden. Nur beim Übergang zur „Theorie der praktischen Vernunft" gelingt ihm noch einmal ein kühner Wurf, der sich in der Folge als fruchtbar erwiesen hat.

Die praktische Vernunft ist aus dem Vorstellungsvermögen als solchem nicht herzuleiten, weil dieses durchweg theoretisch ist. Das Praktische ist Sache eines Begehrungsvermögens. Auf den ersten Blick sieht es nun so aus, als müßte hier alle Deduktion versagen und das Begehrungsvermögen im Widerspruch zur bisherigen Methode als Novum von außen her eingeführt werden. Und tatsächlich ist Reinhold von seinen Darstellern zumeist in diesem Sinne mißverstanden worden. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich gerade das Umgekehrte. Was bei Kant als äußerste Konsequenz der ethischen Freiheitslehre dasteht, der Gedanke vom Primat der praktischen Vernunft, das macht Reinhold zum Ausgangspunkt, der nun zugleich übergreifend die natürliche systematische Verknüpfung der praktischen Philosophie mit dem Erkenntnisproblem abgibt.

Ableitung bedeutet nach Reinhold nicht den Nachweis eines Sachverhalts aus seinen übergeordneten Bedingungen, sondern umgekehrt die Aufweisung der Bedingungen selbst aus dem gegebenen Sachverhalt heraus. Er folgt damit der Kantischen Methode, die vom „Faktum der Erfahrung" zu den „Bedingungen ihrer Möglichkeit" aufstieg. Im Sinne eines solchen Aufstieges aber ist es sehr wohl möglich, das Begehrungsvermögen vom Vorstellungsvermögen aus „abzuleiten", die praktische Vernunft von der theoretischen aus greifbar und verständlich zu machen. Denn es gilt hier ja gar nicht die Begehrung irgendwie künstlich aus der Vorstellung herauszuklauben — wie spätere Interpreten in ihrer spekulativen Unfähigkeit vielfach gemeint haben —, sondern umgekehrt sie als Voraussetzung nachzuweisen, die bereits erfüllt sein muß, wo Vorstellung stattfindet. Nicht die Begehrung ist bedingt durch die Vorstellung, wohl aber Problem und philosophische Theorie der Begehrung durch Problem und Theorie der Vorstellung. Die Ableitung schreitet einfach vom Abhängigen zum Unabhängigen und höheren fort. Reinholds Deduktion bleibt also ganz streng in ihrem Fahrwasser, indem sie zeigt, daß praktische Vernunft bereits Bedingung der theoretischen ist, und folglich schon zu Recht bestehen muß, wo Erkenntnis stattfindet.

Die Analyse des Vorstellungsvermögens konnte nur Bedingungen der Möglichkeit der Vorstellung aufdecken. Mit der Möglichkeit der Vorstellung ist aber ihre Wirklichkeit noch keineswegs erklärt. Dazu muß noch etwas aufgewiesen werden, was sie wirklich macht. Das kann nur eine ursprüngliche treibende Kraft sein. Eine solche haben wir im

Begehrungsvermögen. Diesem gehört der Impuls an, der die Vorstellung, und mit ihr die Erkenntnis, in Tätigkeit setzt. Begehrung ist also nicht Folge, sondern Voraussetzung der Vorstellung.

Das Vermögen ist an sich nur Potenz. Die Kraft macht es aktuell. Aus Vermögen und Kraft wird der „Trieb". Das Vorstellungsvermögen ist aus Stoff und Form als Elementen aufgebaut. Der Trieb, der es in Aktion setzt, muß also ein doppelter sein, ein stoffaufnehmender und ein formgebender, „Stofftrieb" und „Formtrieb". Dieselben beiden sind es auch, auf denen sich das praktische Bewußtsein aufbaut. Sie entsprechen hier der alten Zweiheit des unteren und oberen Begehrungsvermögens. Der Stofftrieb ist ein Bedürfnis, zu empfangen, der Formtrieb ein Streben, zu geben, die eigene Spontaneität zu betätigen. Jener ist also empirisch gebunden und sinnlich, dieser „rein" und intellektuell. Jener ist eigennützig und material bedingt, dieser uneigennützig, formal und frei. Der intellektuelle Trieb strebt nur nach Erfüllung seines höchsten Formprinzips, des Sittengesetzes. Seine Befriedigung ist die sittliche Handlung.

Man erkennt in diesen Bestimmungen leicht die Grundzüge der Kantischen Ethik wieder. Daß sie der letzteren in ihrer eigentlichen Tiefe voll gerecht würden, läßt sich freilich nicht behaupten. Reinhold ist von vornherein gar zu sehr auf Deduktion und System, gar zu wenig auf die Schwierigkeiten der Einzelfragen eingestellt. Kants Stärke war die umgekehrte Einstellung gewesen. Dennoch behält die elementartheoretische Auflösung der kritischen Philosophie ihre Bedeutung als ein Versuch, theoretische und praktische Vernunft in engere Verbindung miteinander zu bringen, zumal sie damit erstmalig einen Weg beschreitet, der in der Folge zu den größten gedanklichen Umwälzungen führt. —

Die Zeitgenossen sahen Kants Philosophie im Lichte der Reinholdschen; so konnte zunächst der Unterschied beider Lehren zu verschwinden scheinen. War das für das Verständnis Kants auf die Dauer ein Hindernis, so wurde es erst recht ein Grund der Verkennung Reinholds. Indessen, so eng dieser sich im ganzen an die Intentionen der Kantischen Philosophie hält, so sehr bleibt es geschichtlich doch wahr, daß gerade eine Reihe eigentümlicher Züge der Elementarphilosophie in der fruchtbarsten Weise nachgewirkt hat. Diese Züge sind:

1. die Durchführung der Lehre von Form und Stoff,
2. die These der Notwendigkeit und Unerkennbarkeit des Dinges an sich,

3. die Einheit des Grundsatzes als Ausgangspunkt des Systems,

4. die Methode der Ableitung als fortlaufender Aufweisung von Bedingungen,

5. die Bedingtheit des theoretischen Vermögens durch das praktische.

Von diesen Motiven der Elementartheorie wirken die ersten zwei vorwiegend als Gegenstand weiterer Kontroverse. Namentlich die Formulierungen Reinholds in betreff des Dinges an sich erweisen sich in dieser Hinsicht als unerschöpflich. Mit den drei übrigen Motiven wirkt er rein positiv. Die bedeutendsten Köpfe des Zeitalters greifen sie auf und werden darin seine Schüler. Freilich überflügeln sie ihn nur gar zu bald. Fichte ist der erste, der den von ihm gewiesenen Weg beschreitet.

2. Schulze.

Das Bestreben der Elementarphilosophie war, die Kantische Lehre durch strenge Systemform zu vereinheitlichen. Als Resultat ergibt sich zugleich mit der Vereinheitlichung eine bedenkliche Vereinfachung. Übersichtlicher und verständlicher war die kritische Philosophie geworden, aber kritischer war sie entschieden nicht geworden, und die Problemtiefen, in die hineinzuleuchten Kants innerstes Anliegen war, fielen der seichteren Systemspekulation zum Opfer. Die Unbedenklichkeit, mit der Reinhold alles auf den einen Leisten, den Dualismus von Form und Stoff, schlägt, und vor allem die überraschende Eindeutigkeit, mit der er das reale Ding an sich als das Affizierende hinstellt — in schroffem Gegensatz zu der kritischen Vorsicht, mit der Kant es in seiner ganzen Vieldeutigkeit schweben ließ, konnte nicht verfehlen, den Widerspruch derer hervorzurufen, die es mit den Problemen der Kritik ernst nahmen.

Der Gegenschlag erfolgt zunächst von skeptischer Seite durch G. E. Schulze, der Kants Lehre so sehr im Lichte der Reinholdschen erblickt, daß sie ihm gar nicht mehr als Kritik, sondern nur als neue Form des philosophischen Dogmatismus erscheint. Der Scharfsinn dieses Gegners, der mit den Waffen alter und neuer Skepsis (Aenesidemus — Hume) gegen die Kritik auftritt, hat ungeachtet seiner rein negativen und an sich unfruchtbaren Tendenz das große Verdienst, den kritischen Gedanken vor weiterem Versanden bewahrt zu haben.

Gottlob Ernst Schulze, geboren 1761 zu Heldrungen in Thüringen, studierte in Wittenberg und habilitierte sich bald darauf daselbst. 1788

wurde er Professor in Helmstädt. Dort gab er 1792 das Buch heraus, das ihn bekannt gemacht hat, unter dem Titel: „Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik". Das Buch erschien anonym und ohne Angabe des Druckortes; in der Kontroverse, die es wachrief, hat denn auch der programmatische Buchtitel „Aenesidemus" den Namen des Autors nicht aufkommen lassen. Ein zweites größeres Werk gleichen Geistes, das Schulze 1801 edierte, fand keine Beachtung mehr; die Entwicklung der großen Philosopheme war in der Zeit längst über seinen Skeptizismus hinweggeschritten.

Der „neue Aenesidemus" sucht zu zeigen, daß Humes Skepsis durch die kritische Philosophie nicht im mindesten widerlegt ist. Diese schließt folgendermaßen. Allgemeine und notwendige Erkenntnis ist nur als synthetisches Urteil a priori möglich, deswegen muß es synthetische Urteile a priori auch wirklich geben. Ihrerseits sind die letzteren nur denkbar durch ein reines Verstandesvermögen, folglich muß dieses Vermögen auch „sein". Reinhold hat diese Schlußweise verallgemeinert, indem er überall aus der Tatsache der Vorstellung auf das Sein derjenigen Bedingungen schließt, ohne welche sie nicht gedacht werden kann. Und jedesmal führt solch ein Schluß auf ein Vermögen hinaus, das dann die ultima ratio der Begründung bildet.

Darin steckt zunächst ein ontologischer Fehler. Weil etwas „so gedacht" werden muß, braucht es nicht auch schon „so zu sein". Das gerade steht ja in Frage, ob dem Denken Kompetenz für das Sein zusteht. Die objektive Gültigkeit des Urteils nachzuweisen ist ja gerade die Aufgabe der Kritik. Sie darf also für eben diesen Nachweis nicht schon vorausgesetzt werden. Sonst bewegt sich der Nachweis im circulus vitiosus. Die Denknotwendigkeit ist subjektiv und an sich noch keineswegs Seinsnotwendigkeit. Gerade Kant ist es, der das ontologische Vorurteil, welches hier irreführt, aufs klarste widerlegt und damit die alten Gottesbeweise und die ganze dogmatische Metaphysik aus den Angeln gehoben hat. Er darf sich also am allerwenigsten darauf stützen.

Zu dem ersten Fehler kommt ein zweiter. Vorausgesetzt, der Schluß auf ein Vermögen wäre stichhaltig, kann er selbst dann irgend etwas erklären oder begründen? Ist irgend etwas damit gewonnen, wenn die Aufnahme des Erkenntnisstoffes auf ein stoffaufnehmendes Vermögen, die spontane Synthesis auf ein synthetisch spontanes Vermögen zurück-

geführt wird? Reinhold arbeitet beständig mit solchen Zurückführungen auf „Vermögen"; es ändert auch nichts daran, wenn an Stelle des Vermögens eine „Kraft" oder sonst eine Dignität des „Gemüts" tritt. Alle diese Begriffe bezeichnen etwas, was selbst nicht erkennbar ist, worauf nur geschlossen wird. Und in diesem Schluß soll Bekanntes durch Unbekanntes erklärt werden. In Wirklichkeit wird nichts erklärt, und es bleibt bei einem leeren idem per idem.

Aber das skeptische Hauptargument geht noch radikaler vor. Gesetzt nämlich, der Schluß vom Denken auf das Sein wäre ontologisch unbedenklich, Gemüt und Vermögen wären keine leeren Tautologien, so steckt doch noch eine weitere und verhängnisvollere Voraussetzung im kritischen Verfahren. Der Schluß auf Bedingungen überhaupt ist ein Kausalschluß, er setzt die Kategorie der Kausalität bereits voraus. Die Bedingungen der Erkenntnis sind in Wahrheit als seiende Ursachen der Erkenntnis gemeint, und zwar als „an sich seiende". Besonders ins Gewicht fällt das bei der Reinholdschen Rezeptivität, die außer ihren inneren Formursachen auch noch die äußere Ursache, das Affizierende voraussetzt. Diese kann, wie die Elementarphilosophie gezeigt hat, beim empirisch-objektiven Stoff nur ein Ding an sich sein. Hier wird also die Kategorie der Ursächlichkeit unbedenklich auf das Ding an sich angewandt, während die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ausdrücklich lehrt, daß Kategorien nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung, d. h. auf Erscheinungen anwendbar sind. Hier hat es der Skeptiker leicht, Kant gegen Kant auszuspielen. Reinholds These, daß Dinge an sich zwar nicht erkennbar, aber wohl denkbar seien, ist falsch; denn diese Denkbarkeit soll ja in Wahrheit die Annahme der Dinge an sich als Ursache der Erkenntnis bedeuten, damit aber ist bereits ein Wesensmoment der Dinge an sich als erkannt gesetzt. Entweder das Ding an sich ist nicht Ursache der Affektion oder es ist nicht unerkennbar. Koexistieren können diese beiden Thesen nicht. Der Widerspruch in ihnen liegt auf der Hand: dieselbe Theorie, die der Erkenntnis den Schluß auf das Ding an sich verwehrt, baut sich zugleich mit ihrem Stoffelement auf eben diesem Schlusse auf. Sind Dinge an sich unerkennbar, so kann man weder wissen, daß sie Ursache der Erkenntnis sind, noch daß sie nicht Ursache der Erkenntnis sind. Sind sie aber erkennbar, so fällt das Resultat der Kritik in nichts zusammen, und der alten Metaphysik sind wieder die Tore geöffnet.

Dasselbe Argument richtet sich aber paradoxerweise auch gegen

das Formelement der Erkenntnis. Dieses soll seine Ursache in der Beschaffenheit des Erkenntnisvermögens haben, der reinen Vernunft des „Gemüts". Aber was wissen wir vom „Gemüt"? Doch nicht mehr, als uns der Kausalschluß aus der Erkenntnistatsache eben erschließen läßt. Auch hier also liegt ein Schluß auf eine an sich seiende „Ursache" vor. Das Gemüt, die Vernunft, das transzendentale Subjekt bedeuten im Grunde ein genau ebenso unbekanntes Ding an sich, wie das Affizierende der Sinne. Was nicht Erscheinung ist, das ist Ding an sich. Oder es ist überhaupt nichts. Erscheinung aber ist das transzendentale Subjekt nicht. Also liegt hier dieselbe Grenzverschiebung im Gebrauch der Kausalitätskategorie vor wie beim Schluß auf das äußere Ding an sich. Nun beruht aber das ganze Gebäude der Kritik auf dieser Art der Erschließung von inneren Erkenntnisbedingungen. Die Kritik beruht also auf einer Reihe von Schlüssen, die sie selbst für unmöglich erklärt. Sind Dinge an sich unerkennbar, so darf das Gemüt an sich nicht als Realgrund der Erkenntnis vorgestellt werden. Also können die Erkenntnisformen nicht im Gemüt entspringen, also auch nicht subjektiven Ursprungs sein.

Besteht dieses Argument zu Recht, so ist die Kritik der reinen Vernunft auf einer Unmöglichkeit aufgebaut. Ihre Grundlage widerspricht ihrem Ergebnis. Und da das Anliegen der Kritik die Rechtfertigung wissenschaftlicher Erfahrung ist, so würde diese sich nun vielmehr als verkehrt erwiesen haben, und Hume behielte recht mit seinem Satz, daß wir wohl Erfahrung, aber keine gesicherte Grundlage einer Erfahrungswissenschaft haben. Was bleibt von der Kritik der reinen Vernunft übrig, wenn man ihr außer dem äußeren Ding an sich auch noch das innere, die reine Vernunft selbst, unter den Füßen wegzieht? Genau dasselbe, was schon Berkeley gelehrt hat: der empirische Idealismus, — d. h. eben derjenige, den Kant aufs entschiedenste ablehnt. Daß die Gegenstände nur Vorstellungen sind, meinte ja eben auch Berkeley. Daß sie mehr als Vorstellungen, d. h. objektiv gültige Erscheinungen seien, konnte Kant nur durch ihre Beziehung auf das transzendentale Subjekt rechtfertigen. Muß dieses aber preisgegeben werden, so sinken sie wieder zu bloß subjektiven Vorstellungen herab. Und das eben ist die skeptische These Schulzes, daß das Bewußtsein nichts als seine Vorstellungen kennt und auf keine Weise Gewißheit darüber gewinnen kann, ob dieselben in irgendeinem Sinne mehr als bloße Vorstellungen sind.

Daß diese Skepsis den wahren Sinn der Kantischen Kritik nicht trifft, kann dem heutigen Beurteiler schwerlich entgehen; wollte doch

Kant weder seine „Bedingungen der Möglichkeit" der Erkenntnis als „Ursachen" der Erkenntnis, noch das Ding an sich und das „Subjekt überhaupt" als Realgründe der Erfahrung verstanden wissen. Zweifellos aber traf dieses skeptische Vorgehen die Reinholdsche Deutung der Kantischen Lehre, insbesondere seine Fassung des Dinges an sich. Hier faßte sie die Elementarphilosophie an ihrem schwächsten Punkte und hob sie beim ersten Ansatz aus den Angeln.

In der Aufdeckung des Reinholdschen Fehlers liegt die Bedeutung Schulzes für die Verarbeitung und Fortbildung des Kantischen Idealismus. Bei der Elementarphilosophie stehen bleiben konnte man nun auf keine Weise mehr. Reinhold selbst verließ sie ohne Bedenken beim ersten Aufblitzen eines neuen positiven Gedankens. Man mußte entweder vorwärts oder rückwärts. Und das weitere Vorrücken der idealistischen Spekulation ließ in der Tat nicht auf sich warten. Ja es hatte bei Maimon bereits vor dem Erscheinen des „Aenesidemus" begonnen, bei Fichte aber setzte es charakteristischerweise gerade an der Kritik dieses Buches ein.

Nicht zu verkennen aber ist, daß die Bedeutung des „neuen Aenesidemus" von den Zeitgenossen zunächst nicht einmal ausgeschöpft wurde. Zu einer Überwindung des Subjekts an sich bringt es Fichte erst in seinen späteren Schriften, und zwar von ganz anderer Seite. Die vernichtende Analyse des Vermögensbegriffs, hinter dem sich so viele systematische Mißverständnisse bergen konnten, machte sich erst Herbart zunutze. Nur die Zersetzung des Dinges an sich wirkte direkt, und zwar so durchschlagend, daß die spekulativen Bemühungen von Freund und Feind für einige Zeit den Stempel des „Streites um das Ding an sich" tragen. Aber keiner fand sich, der den Skeptizismus rein als solchen weiter ausgebaut und den Ruf „zurück zu Hume" im Ernst befolgt hätte. Alle suchen durchaus nach einem positiven Ausweg. Und sie finden ihn in so verschiedenen Richtungen, daß die Einheit des Ausgangspunktes von Kant in ihnen mehr und mehr verblaßt.

3. Maimon.

Die Lebensgeschichte Solomon Maimons, von ihm selbst geschrieben (herausgegeben von Moritz 1792), ist ein Kulturzeugnis einziger Art, das auch unabhängig von der philosophischen Bedeutung des Mannes Interesse hat. Sie zeigt das Ringen eines mit glücklichster Begabung ausgestatteten, aber sich unter den drückendsten Verhältnissen entwickeln-

den Geistes, der sich allen Hindernissen zum Trotz den Weg zur Wissenschaft bahnt. 1754 in Sukowiborg in Litauen geboren, wächst er in äußerster Armut und Zerrüttung der Verhältnisse auf, erhält die talmudistische Bildung der Rabbiner und wird im 11. Lebensjahr verheiratet. Sein Wissensdurst sucht nach Bildungsstoff. In seiner Weltabgeschiedenheit fällt ihm zuerst ein kabbalistisches Buch in die Hände, dann einige deutsche wissenschaftliche Bücher. Die Sehnsucht nach Wissen treibt ihn schließlich zur Auswanderung nach Deutschland. Hier beginnt ein unstetes Wanderleben, das ihn zeitweilig buchstäblich zum Bettler macht. In Posen findet er für einige Jahre eine Stellung als Hofmeister. In Berlin interessiert sich Moses Mendelssohn für ihn, kann ihm aber auf die Dauer nicht helfen. Er wandert nach Hamburg, Holland, dann wieder nach Breslau. Nirgends wird er heimisch. Er stirbt 1800 auf einem Gute des Grafen Kalkreuth, wo er Zuflucht gewonnen.

Seine philosophischen Studien beginnen mit Wolf, Locke und Spinoza. Er verfügt über eine Virtuosität des Verstehens; die talmudistische Schule bewährt sich an ihm, er kann kein Werk lesen, ohne es gleichzeitig zu kommentieren. So ergeht es ihm auch mit der Kritik der reinen Vernunft. Beim Lesen entsteht ihm eine Reihe von Anmerkungen, aus denen er hernach seinen „Versuch über die Transzendentalphilosophie" macht (erschienen 1790). Zu einer streng systematischen Darstellung seiner Gedanken hat es Maimon nie gebracht; etwas Planloses, Kommentierendes, streitsüchtig Zerrissenes haftet auch den reiferen Schriften an. Von diesen sind die wichtigsten: „Über die Progressen der Philosophie" (1793), „Die Kategorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt" (1794), „Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie" (1793), „Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen" (1797) und „Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens, nebst angefügten Briefen des Philaletes an Aenesidemus" (1798). Die letzteren beiden Schriften enthalten die relativ beste und kompendiöseste Darstellung seiner Gedanken. Besonders lichtvoll ist die Auseinandersetzung mit Schulzes Skeptizismus. Aber der Sache nach enthält schon der Versuch über die Transzendentalphilosophie alles Wesentliche. Der geschichtlichen Wirkung nach ist daher dieses frühste Werk das wichtigste. —

Auch für Maimon ist das Ding an sich zunächst der Hauptpunkt des Anstoßes, auch er ist auf die Auflösung dieses Begriffs bedacht.

Aber er sucht sie von vornherein nicht skeptisch, nicht im Gegensatz zur Kritik, sondern kritisch, d. h. gerade aus den Formulierungen der Kritik selbst zu gewinnen, die er weniger dem Buchstaben nach nimmt als seine Vorgänger, deren eigentlichem Sinn er aber eben dadurch näher kommt.

Er macht als erster Ernst mit dem idealistischen Standpunkt. Ein reales Ding an sich im Sinne Reinholds ist nicht nur unerkennbar, sondern auch undenkbar. Jedes Merkmal, das wir ihm beilegen — und sei es nur das der Affektionsursache — ist im Bewußtsein gesetzt, kommt also in Wahrheit nicht ihm, sondern einem Bewußtseinsgebilde zu. Das streng außerbewußte Ding an sich wäre ein Objekt ohne Merkmal, also auch kein Objekt des Denkens, weil alles Denken sich im Bestimmen durch Merkmale bewegt; es wäre also ein „Unding". Maimon vergleicht es der imaginären Größe der Mathematik. Das kritisch verstandene Ding an sich ist dagegen der irrationalen Größe zu vergleichen, die ebenso reell ist wie die rationale, indem sie den Grenzwert einer unendlichen Reihe von Näherungswerten bildet. Dieser Grenzbegriff des Erkennbaren verhält sich zu jenem Unbegriff des Unerkennbaren wie die $\sqrt{2}$ zur $\sqrt{-a}$. Die irrationale Grenze rationaler Erkenntnis behält auch im strengen Idealismus einen unbestreitbaren Sinn.

Dann aber kann das Ding an sich nicht zur Ursache des gegebenen Erkenntnisstoffes gemacht werden. Dieser muß, so unmöglich das immer scheinen mag, gleich der Form aus dem Bewußtsein selbst erklärt werden. Nun gibt es aber den Schein der Gegebenheit des Stoffes. Dieser hängt allem Bewußtsein realer Gegenstände an. Es gilt deswegen diesen Schein mitzuerklären.

Was als Gegebenes zum Bewußtsein kommt, kann jedenfalls nicht mit Bewußtsein erzeugt sein. Das Bewußtsein würde es sonst nicht für ein Gegebenes halten können. In aufzeigbare Bewußtseinselemente läßt sich also das Gegebene nicht auflösen. Seine Bedingungen müssen, wenn schon im Subjekt, so doch nicht in bewußten Erkenntniselementen gesucht werden. Sie können also nur in einem „unvollständigen Bewußtsein" liegen. Das Gegebene ist dann dasjenige, dessen Entstehungsart im Subjekt uns unbekannt bleibt. Von dieser Unvollständigkeit abwärts aber kann der Bewußtseinsgrad bis zum vollständigen Verschwinden, zum Nichts, abnehmen. Das absolut Gegebene ist nichts anderes als der Grenzbegriff dieser Reihe. Der Stoff also gehört genau so sehr wie die Form dem Subjekt an; seine Entstehung im Subjekt ist nur nicht zum Bewußtsein zu bringen. Nun enthält alle Erfahrung ein Moment des

Gegebenen. Also bleibt alle Erfahrung unvollständige Erkenntnis. Der bekannte Satz, daß Erfahrung zu keiner Allgemeinheit und Notwendigkeit führt, ist von hier aus gesehen eine Selbstverständlichkeit; er ist ein tautologischer Satz, er besagt nur, daß unvollständige Erkenntnis nicht zur Vollständigkeit gelangt. Die Erfahrung nämlich hat selbst den Charakter der unendlichen Reihe; erst ihr Grenzwert wäre die vollständige oder rationale Erkenntnis.

Diese Auffassung von Gegebenheit und Erfahrung ist nicht eine bloß äußerliche Anlehnung an die Leibnizische Erkenntnislehre, nach der das Bewußtsein nichts von außen empfängt, sondern allen und jeden Inhalt in der unendlichen Abstufung der Repräsentation selbst hervorbringt. Maimon folgt den Spuren Leibnizens vielmehr ganz bewußt: der Begriff der petite perception bedeutet ihm die idealistische Auflösung des Gegebenen. Dieses in seiner empirischen Mannigfaltigkeit genommen, bildet die „Differentiale des Bewußtseins". Das Objekt der empirischen Anschauung ist im Grunde immer schon Produkt des Denkens; Rezeptivität fußt immer schon auf Spontaneität. Das Objekt entsteht im Bewußtsein ausschließlich nach dessen Regeln, aber diese Regeln brauchen ihrerseits nicht bewußt zu sein. Die Anschauung ist nicht weniger regelmäßig als das Denken, aber sie ist nicht regelverständig. Nur das Denken ist regelverständig, und ein vollständiges Bewußtsein wäre vollkommenes Durchschauen der eigenen Regeln.

Die individuelle Eigenart eines Objekts liegt in der besonderen Regel seiner Entstehung. Diese macht die „Art seines Differentials" aus. Die Anschauung erfaßt das gewordene Objekt dann als fertiges Gebilde. Das denkende Bewußtsein aber löst es in seine Entstehungsart auf. Die Anschauung einer Linie ist die gezogene Linie, ihr Begriff aber ist das Ziehen selbst, die Bewegung des Punktes. Dem Begriff gegenüber ist die Anschauung immer sekundär; aber ob das Bewußtsein den primären Begriff hinter ihr erfaßt, ist eine andere Frage. Kants Lehre von Raum und Zeit ist wahr, aber nur die Hälfte der Wahrheit. Beide sind tatsächlich Formen der Anschauung, und selbst Anschauungen. Aber ihr Wesen ist damit nicht erschöpft. Im Sinne des vollständigen Denkens, das seine eigenen Entstehungsgesetze durchschaut, sind vielmehr beide Begriff. Sie sind diejenigen Formen der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, die dem „reellen Denken" bereits zugrunde liegen. Denn dieses setzt die Mannigfaltigkeit bereits voraus. Das reelle Denken ist nicht das beobachtbare, bewußte, sondern das über alle Unvollständigkeit

und Lückenhaftigkeit des Bewußtseins übergreifende. Es ist immer verbindend, immer Synthese eines Mannigfaltigen, Bestimmung eines Bestimmbaren. Darin besteht der „Grundsatz der Bestimmbarkeit", der das erkennende Subjekt in allen seinen Tätigkeiten beherrscht. Raum und Zeit kommen niemals als Bestimmung eines Bestimmbaren, sondern stets nur als Bestimmbares, als Substrate anderweitiger Bestimmungen zum Bewußtsein. Darum kann unser Bewußtsein sie nicht weiter auflösen, und darum haftet ihnen jener eigentümliche Gegebenheitscharakter an, der sie vor anderen Bewußtseinsformen auszeichnet. Das ist es, was Kant den Begriffscharakter in ihnen verkennen und ihn auf eine eigene transzendentale Deduktion ihrer objektiven Gültigkeit verzichten ließ. Denn ihre Entstehungsart im Subjekt ist undurchschaubar. Damit hebt Maimon den Dualismus von Denken und Anschauung, welchen Kant der Leibnizischen Lehre von der absoluten Selbsttätigkeit der Monade entgegengesetzt hatte, wieder grundsätzlich auf.

Aber die Aufhebung ist auch nur grundsätzlich zu verstehen, sie gilt nur für das grundlegende, „reelle" Denken, nicht für das empirische des unvollständigen Bewußtseins. Dieses letztere nimmt die unaufgelösten Gegebenheiten hin; für seine Operationen bleibt der Schein der Gegebenheit bestehen, und mit ihm der Kantische Dualismus. In demselben Sinne bleibt auch die Unterscheidung aprioriischer und aposteriorischer Erkenntnis bestehen. Eine Mannigfaltigkeit, die ohne das Bewußtsein der Synthese, in der sie entsteht, gegeben ist, trägt den Charakter des a posteriori Gegebenen. Darum gibt es rein synthetische Urteile a priori nur in der Mathematik, die kein empirisch Gegebenes enthält. Nur Mathematik ist vollständige Erkenntnis; alle Erfahrung aber bleibt unvollständig.

Der Skeptizismus Schulzes hinsichtlich der außerbewußten Ursache ist hiermit behoben. Denn das Bewußtsein trägt diese Ursache vielmehr in sich. Aber jene Skepsis richtete sich auch gegen die inneren Gründe der Erkenntnis, sofern diese als Kräfte oder Vermögen des Bewußtseins angenommen werden. Und in diesem Sinne trifft sie auch Maimons Transzendentalphilosophie. Diese Schwierigkeit ist Maimon keineswegs entgangen. Er hat daher in seinen „Briefen an Aneſidemus" den Einwänden des letzteren eine besondere Auseinandersetzung gewidmet, in welcher er den Standpunkt der Kantischen Kritik gleichzeitig gegen die Deutung Reinholds und gegen die Angriffe Schulzes verteidigt.

Hume hat ganz recht, den Kausalschluß auf das Ansichseiende zu

beanstanden. Aber in dem Verfahren der Vernunftkritik, die von der Erkenntnistatsache auf deren Bedingungen reflektiert, liegt ein solcher Schluß gar nicht vor. Kräfte oder Vermögen als Realgründe der Erkenntnis anzugeben, ist freilich ein unfruchtbares Beginnen, das nichts erklärt. Aber es ist nicht das Beginnen der Kritik. Ebensowenig macht diese sich des ontologischen Schlusses vom Denken auf das Sein schuldig. „Sie spricht gar nicht vom Realgrund der Erkenntnis und von der von ihr realiter verschiedenen Ursache, sondern bloß von den realiter verschiedenen Erkenntnisarten. . . . Sie bestimmt keineswegs das Gemüt als die Ursache der notwendigen synthetischen Urteile, so wenig als Newton die Anziehungskraft als etwas außer den einander anziehenden Körpern, als Ursache dieser Anziehung bestimmt; sondern die Anziehungskraft bedeutet bei ihm bloß die allgemeine, durch Gesetze bestimmte Wirkungsart der Anziehung. Ebenso versteht Kant unter den im Gemüte gegründeten Formen der Erkenntnis bloß die allgemeinen Wirkungsarten oder Gesetze der Erkenntnis und bekümmert sich gar nicht um die Ursache derselben." . . . „Die Kritik der reinen Vernunft bestimmt kein Wesen als Subjekt und Ursache der Erkenntnis, sondern untersucht bloß das, was in der Erkenntnis selbst enthalten ist." „Sie bestimmt das Gemüt nicht als Ding an sich, nicht als Noumenon, und auch nicht als Idee. Das Gemüt bedeutet bei ihr nichts anderes als das ganz unbestimmte Subjekt der Vorstellungen, worauf sie sich beziehen. . . Es wird bloß als das logische Subjekt, aber nicht unter der ihm entsprechenden Kategorie, d. h. nicht einmal als Noumenon gedacht" (3. Brief).

Von einer Hypostasierung des Subjekts überhaupt zum Subjekt an sich ist also hier keine Rede. Ebensowenig von jenem transzendentalen Gebrauch der Kausalkategorie, welchen die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe verbietet. Maimon ist der erste, der diesen Sachverhalt durchschaut und dadurch den „transzendentalen" Charakter des Kantischen Idealismus zur Geltung bringt. Bezeichnend aber ist es, daß gerade dieses vielleicht wichtigste Motiv seiner reichen Gedankenwelt die längste Zeit unbeachtet geblieben ist. Weder Fichte noch Schelling wußten ihm gerecht zu werden; die Hypostasierung des Subjekts überhaupt wirkt bei ihnen unbekümmert weiter. In diesem Punkte überragt Maimon die Zeitgenossen in weitem Umkreise und steht dem echten Geiste der Kritik näher als irgendeiner. Aber er ringt sich erst allmählich zu dieser Höhe des Standpunktes empor. Noch im „Versuch über die Tran-

szendentalphilosophie" und den „Kategorien des Aristoteles" steht er ganz anders zu diesem Problem. Dort wirft er dem Verfahren der Kritik den Zirkelschluß vor: sie weise erst aus der Möglichkeit der Erfahrung deren Bedingungen, und dann wiederum aus den letzteren die Möglichkeit der Erfahrung nach. Erst im „Versuch einer neuen Logik" hat er das plumpe Mißverständnis ganz durchschaut. Die Übertreibungen der Schulzeschen Skepsis haben ihm die Augen geöffnet, und in der Polemik gegen sie wächst ihm der eigene Gedanke der „Transzendentalphilosophie" zum strengen, logisch orientierten Idealismus aus. Auf der Höhe seiner Entwicklung steht Maimon als der bedeutsame Vorgänger des geschichtlich erst fast ein Jahrhundert später — denn auch Hegel geht einen anderen Weg — im Neukantianismus aufkommenden logischen Idealismus da.

Indessen weiß Maimon seinen eigenen Standpunkt aufs genaueste von dem der Kritik der reinen Vernunft zu unterscheiden. Der Unterschied liegt im Ausgangspunkt, in der quaestio facti. Mit Kant erkennt er die Tatsache der Erfahrung an, bestreitet aber die Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer wissenschaftlichen Urteile. Hierin geht er mit Hume zusammen. Nur die Mathematik hat synthetische Urteile a priori. Er nennt seinen Standpunkt daher „empirischen Skeptizismus". Dieser ist nicht antikritisch wie der Skeptizismus Schulzes; er setzt vielmehr die Kritik voraus und stützt sich auf sie. Denn nur das Verfahren der Kritik kann lehren, daß alle Erfahrung unvollständige Erkenntnis ist. Maimons „empirischer Skeptizismus" ist daher keineswegs empiristisch, und darin unterscheidet er sich von dem Skeptizismus Humes und des „neuen Aenesidemus". Dieser fußt auf einem dogmatischen Empirismus, die sinnliche Gegebenheit der Einzeltatsache gilt ihm als objektiv real, und sein Zweifel richtet sich lediglich gegen das Aprioriſche in der Erkenntnis. Maimons Zweifel dagegen richtet sich gerade gegen die objektive Realität der empirischen Tatsachenerkenntnis. Diese ist kein „vollständiges Bewußtsein"; zu einem solchen würde die vollständige Erkenntnis der aprioriſchen Formen gehören, welche die Tatsache hervorgebracht haben. Ein reiner Apriorismus der Formen, wie er sich dabei offenbaren müßte, ist eben im „reellen Denken" durchgeführt, das aller Erfahrung zugrunde liegt; aber gerade innerhalb des Erfahrungsgebietes fehlt dem reellen Denken das „vollständige Bewußtsein".

Der empirische Skeptizismus Maimons ist also im Grunde reiner Apriorismus. Er bildet den äußersten geschichtlichen Gegensatz zur

empiristischen Skepsis Humes und dürfte im Hinblick auf seine Leibniz-Kantischen Grundlagen mit bestem Recht als rationaler, aprioriſcher oder transzendentaler Skeptizismus bezeichnet werden.

4. J. H. Beck.

Reinholds Elementarphilosophie ist durch Schulze und Maimon skeptisch zersetzt. Maimon hat zugleich den originalen Sinn des Kantischen kritisch-transzendentalen Gedankens in seinen zentralen Punkten wiederhergestellt; doch schließt er sich standpunktlich ihm nicht restlos an, seine Transzendentalphilosophie bleibt skeptisch. Eine Gesamterklärung des Kantischen Systems aus einem einheitlichen Gesichtspunkt heraus, wie sie Reinhold immerhin angestrebt, wenn auch nicht wirklich geleistet hatte, steht also immer noch aus. Während nun die großen systematischen Neuschöpfungen in Fichte und Schelling bereits begonnen haben und das zentrale philosophische Interesse von Kant ablenken, macht sich Jakob Sigismund Beck (1761—1840), ein persönlicher Kantschüler, an diese schwierige Aufgabe. Als Privatdozent in Halle schreibt er in den Jahren 1793—1796 sein kommentierendes Hauptwerk „Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, auf Anraten desselben". Von den drei Bänden dieses Werkes erlangte der letzte unter dem Sondertitel „Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß", größere Bedeutung. Im gleichen Jahre mit diesem Bande erschien auch sein „Grundriß der kritischen Philosophie" und zwei Jahre später der „Kommentar über Kants Metaphysik der Sitten".

Becks „Standpunktlehre", wie man sie kurz benannt hat, beschränkt sich nun keineswegs auf eine faßliche Wiedergabe der Kantischen Kritiken, obgleich sie deren Gedankengang viel näher bleibt als selbst die Elementarphilosophie. Ihr Grundgedanke ist, daß nicht die Fassung der Einzelprobleme, sondern einzig der zentrale Gesichtspunkt, aus dem sie behandelt werden, die maßgebende Bedingung des Verständnisses ist. Und in diesem Sinne sucht er die großzügige Vieldeutigkeit von Kants Formulierungen durch ein einheitliches Schema der Grundeinstellung zu ersetzen.

Daß die Kritik der reinen Vernunft überhaupt von Dingen an sich spricht, ist eine Konzession an die naive Denkweise. Es hat lediglich didaktische, nicht systematische Bedeutung. In diesem Sinne ist bei Kant

das „Affizieren“ zu verstehen. Der Schein der äußeren Affektion besteht und ist nicht wegzudemonstrieren; ihm muß Rechnung getragen werden. Aber aus dem Schein selbst eine Theorie machen, wie Reinhold tut, hieße auf alle Erklärung verzichten. Hier fängt vielmehr die eigentliche Aufgabe der theoretischen Philosophie erst an. Reinholds Satz des Bewußtseins behauptet die Unterscheidung des Vorgestellten von der Vorstellung und gleichwohl die Bezogenheit beider aufeinander. Aber ist die Beziehung möglich, wenn das Vorgestellte außer dem Bewußtsein an sich besteht, die Vorstellung aber im Bewußtsein? Was verbindet denn beide miteinander? Der dogmatische Realismus hat es auf diese Frage ankommen lassen, ohne sie lösen zu können. Läßt es nun die Kritik auf dieselbe unlösbare Frage ankommen, so verschwindet aller charakteristische Unterschied derselben von der dogmatischen Metaphysik, und die Skeptiker behalten Recht gegen sie. Reinholds Standpunkt ist aus diesem Grunde ein von vornherein „unmöglicher“. Gerade in seinem obersten Grundsatz, in der Unterscheidung der Vorstellung vom Objekt, hat er den „einzig möglichen“ Standpunkt zum Verständnis der Kritik verfehlt. Alle übrigen Ungereimtheiten seiner Theorie sind die notwendigen Konsequenzen dieses ersten, prinzipiellen Mißverständnisses.

Wie also hängen Vorstellung und Objekt in Wahrheit zusammen? Es gibt nur einen Weg der Erklärung hierfür: die Aufhebung des Dinges an sich und die vollständige Einbeziehung des Objekts in die Vorstellung. Das ist der Sinn der Kantischen Gleichsetzung von Gegenstand und Erscheinung. Die Vorstellung muß das Ursprüngliche, der Gegenstand das Hervorgebrachte sein.

Den Begriff des Hervorbringens als den eines spontanen Aktes rückt Beck daher ins Zentrum der Betrachtung. Und hier nimmt er ein Grundmotiv der indessen (1794) erschienenen Fichteschen Wissenschaftslehre auf. Das Bewußtsein beginnt nicht mit einer vollzogenen Tatsache, sondern mit einer aktiven Tätigkeit. Von dieser hat der oberste Grundsatz der Philosophie zu handeln. Der einzig mögliche, oder der transzendentale Standpunkt ist der des „ursprünglichen Vorstellens“, in welchem die Objekte dem Bewußtsein allererst entstehen. Kant erreicht diesen zentralen Punkt tatsächlich im Laufe seiner Untersuchung, in der „synthetischen Einheit der Apperzeption“. Beck macht ihn zum Ausgangspunkt. Denn von hier aus allein läßt sich die Ursprünglichkeit des Vorstellens begreifen. Hier wurzelt alle ursprüngliche „Zusammensetzung“ des Mannigfaltigen,

zugleich aber auch alle Anerkennung eines solchen als Objekt durch den Begriff. Hier hat also Anschauung und Denken seinen gemeinsamen Ursprung.

Eine eigentliche Theorie dessen, wie die Objekte aus diesem subjektiven Ursprung entstehen, gibt Beck nicht. Es bleibt bei dem nackten Postulat der hervorbringenden Tätigkeit des Subjekts. Ebensowenig gibt er sich mit der Frage ab, wie es möglich ist, daß das Subjekt seine Gegenstände hervorbringe und sie dennoch hinterher für gegebene halte. In diesem Punkte erreicht er die spekulative Höhe von Maimons Gedanken nicht, der gerade hierauf eine bedeutsame Antwort weiß. Desgleichen erhebt er sich nicht zu dessen logischem Idealismus. Sein Begriff des Transzendentalen bleibt subjektivistisch fundiert. Becks Bedeutung gipfelt und erschöpft sich in der Klarstellung des transzendentalen Subjekts als der reinen, für Stoff und Form zureichenden Spontaneität. Was hierüber hinausgeht, liegt ihm ganz fern. Selbst die Anlehnung an Fichtesche Formulierungen in seinem obersten Grundsatz ist eigentlich nicht wesentlich für seine Lehre. Wichtig für diese ist nur die streng idealistische Abwehr aller „äußeren" Bedingtheit des Objekts und die restlose Zurückführung alles Inhalts auf die produktiven Funktionen des Subjekts, deren Vorhandensein die Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen hat.

5. Jakobi.

Wenn man den streng „transzendentalen" Charakter des Kantischen Idealismus nicht beachtet, der nur ein solcher des „Bewußtseins überhaupt", keinesfalls aber des empirischen Einzelsubjekts ist, wenn man den Nachdruck übersieht, den Kant auf die Wahrung des „empirischen Realismus" legt, als auf den natürlichen und unvermeidlichen Gesichtspunkt des Einzelsubjekts, und wenn man sich nicht zur Einsicht des eigentümlichen Wechselverhältnisses gegenseitiger Bedingtheit und Ergänzung erheben kann, in welches die Kritik der reinen Vernunft wohlweislich diese beiden Standpunkte bringt, — so muß einem die Haltung Kants in der zentralen Standpunktfrage notwendigerweise zweideutig erscheinen. Aus der Nichtbeachtung dieses Verhältnisses entsteht in der unmittelbar nachkantischen Philosophie der Streit um die Auffassung des Realen, zu dessen Titelbegriff das von Kant mit so ausgesuchter Vorsicht behandelte „Ding an sich" herhalten muß. Reinhold verfehlte

den fraglichen Punkt in katastrophaler Weise und sah sich dadurch nach der realistischen Seite abgedrängt, ohne die Tragweite seiner Inkonsequenz zu ahnen. Schulze sieht das Verhängnis der letzteren in einseitiger Vergrößerung und zieht den skeptischen Schluß daraus; Maimon und Beck lenken im richtigen Gefühl für den springenden Punkt auf den transzendentalen Charakter des Idealismus zurück, finden aber keine eigentlich positive Formulierung, die dem „Erscheinungsbegriff" Kants seine „empirisch realistische" Bedeutung für das individuelle, natürliche Bewußtsein sichert. So bleibt auch bei ihnen der schwierigste aller Problempunkte nur unbefriedigend gelöst. Es kann einen daher nicht wundern, wenn ungeachtet ihrer Bemühungen und teilweise höchst wertvollen Resultate, der Rückschlag ins Realistische, der bei Jakobi bereits seit 1787 einsetzt, sich weiter behaupten kann. Will man nämlich den berechtigten Anspruch des natürlichen Bewußtseins, an der Realität der Dinge festzuhalten und sie sich durch keine Spitzfindigkeit wegdisputieren zu lassen, nicht gänzlich preisgeben, so kann man nicht umhin, die ihm zuwiderlaufenden Tendenzen des Idealismus bis aufs äußerste zu bekämpfen und ihnen eine Theorie entgegenzustellen, die mit beiden Füßen fest auf dem unleugbaren Phänomen der Realität äußerer Objekte steht. Es ist das Verdienst Jakobis, diese Konsequenz in einseitigster Kraßheit gezogen und in einer antiidealistischen Theorie durchgeführt zu haben. Er steht daher geschichtlich als der positivste und theoretisch folgerichtigste unter den Gegnern Kants da.

Friedrich Heinrich Jakobi, 1743 in Düsseldorf geboren, empfing den wichtigsten Teil seiner Ausbildung in Genf, wurde zuerst Kaufmann, dann Beamter, lebte aber hernach jahrelang als zurückgezogener Privatgelehrter in Pempelfort, nahe seiner Heimatstadt, von wo er schließlich nach Holstein übersiedelte. 1804 erhielt er den Posten eines Präsidenten der Akademie der Wissenschaften in München, den er bis zu seinem Tode 1819 bekleidete. In die Jahre der Zurückgezogenheit fällt die Mehrzahl seiner Schriften, von denen die folgenden als wichtig zu nennen sind: „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn" 1785, „David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus" 1787, „Sendschreiben an Fichte" 1799, „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben" 1802. Die drei letzteren Schriften enthalten seine eigene Philosophie, sowie die sehr beachtenswerte Stellungnahme zu Kant und dem weiteren Kreise der Fortbildner Kantischer

Philosophie. Auf das Hauptwerk (David Hume usw.) nahm Kant selbst noch Rücksicht in der „Widerlegung des Idealismus", die er der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft einfügte. Weniger Beachtung fand die 1811 gegen Schelling gerichtete religionsphilosophische Streitschrift „Von den göttlichen Dingen".

Jakobis Stärke ist die Polemik. Seine kritischen Auseinandersetzungen — besonders die mit Spinoza und Kant — rollen eine Fülle von Problemen auf und haben in diesem Sinne befruchtend gewirkt. Seine eigenen philosophischen Leistungen sind dagegen vielfach zurückgestellt worden. Doch zeigt sich bei tieferem Eindringen in seine Schriften ein sehr eigenartiges, streng durchgeführtes und standpunktlich durchaus positives Weltbild hinter dem äußeren Negativismus der Kritik, gegen welches der Wert dieser Kritik um so mehr zurücktritt, als sich erweist, daß in ihr mehr freie Umdeutung als genaue Interpretation steckt.

Seine Briefe über die Lehre Spinozas haben das große Verdienst, dem System des fast vergessenen Denkers zu einer späten Anerkennung, ja in der Folge gar zu allgemeinem Interesse und gedanklicher Fortbildung verholfen zu haben. Die scharfe Kontroverse mit Mendelssohn und Herder, zu der diese Briefe führten, trug auch das ihrige dazu bei. Indessen ist seine Auffassung Spinozas so wenig vorurteilsfrei als seine nachmalige Kantauffassung. Spinozas Metaphysik ist seiner Ansicht nach das einzige konsequente System des Rationalismus. Er versteht es als streng durchgeführtes Kausalitätssystem, als den totalen Determinismus der Ursächlichkeit. Daß Spinozas Begriff der „causa sive ratio" sich nicht entfernt mit dem strengen Kausalitätsgesetz der Wissenschaft deckt, entgeht ihm, dem Epigonen, erstaunlicherweise ebensosehr, wie es seinerzeit den Zeitgenossen Spinozas verzeihlicherweise entging. Ebenso fragwürdig ist seine Auffassung des Spinozischen Determinismus als Fatalismus. Von Fatum kann billigerweise nur die Rede sein, wo ausdrückliche Vorherbestimmung waltet; das aber trifft gerade bei Spinoza nicht zu, der alles teleologische Vorgreifen im Weltlauf grundsätzlich ablehnt; und es wird vollends unmöglich, wenn man, wie Jakobi, den durchgehenden Determinismus für einen rein kausalen hält. Nicht weniger willkürlich ist auch die Deutung des Pantheismus als Atheismus. — Aber nichtsdestoweniger war gerade die Willkürlichkeit und Übertreibung dieser Interpretation geeignet, der „Ethik" Spinozas das philosophische Interesse wieder zuzuwenden.

Was Spinoza auf Grund seines rationalistischen Glaubens an die

Allmacht der Erkenntnis verfehlen mußte, das findet und erweist die Kritik der reinen Vernunft auf Grund ihrer Widerlegung eben dieser Allmacht der Erkenntnis: die durch keine Anmaßung der Vernunft eingeschränkte und einschränkbare Möglichkeit der Willensfreiheit und der theistischen Weltanschauung. Darin liegt nach Jakobi das große Verdienst Kants. Darin aber, daß Kant den Nachweis hierfür auf Grund eines Idealismus führt, der konsequent durchgeführt alles Ansichsein von Gegenständen ausschließt, soll nach ihm die Schwäche des Systems liegen. Gerade diejenige Konsequenz der Kritik, die Maimon und Beck im positiven Sinne ziehen, wird für Jakobi zum Stein des Anstoßes.

Der Grund davon liegt einzig in Jakobis Interpretation. Der transzendentale Gesichtspunkt liegt ihm ganz fern. Kants System bedeutet ihm den reinen Subjektivismus. Er betrachtet daher die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft als eine Entstellung des ursprünglich konsequent gedachten Systems der ersten Ausgabe; die objektivistischen Wendungen, in denen Kant der empirisch-idealistischen Auffassung entgegentritt, erscheinen ihm als standpunktliche Entgleisungen. Ein Krebsschaden aber gehe durch beide Ausgaben, an dem sich die Unhaltbarkeit des Standpunktes verrate, der Begriff des Dinges an sich. Ist der reine Subjektivismus der eigentliche und letzte Sinn der Kritik, so muß sie diesen Rest des Objektivismus abstoßen. Sie darf dem Subjekt gegenüber nichts stehen lassen; sie muß in dieser Hinsicht Nihilismus sein.

Läßt man dagegen mit Kant die Dinge an sich bestehen, so gerät die Kritik in Widerspruch mit sich selbst. Ihre ganze Anlage ist gegründet auf der Zweiheit von Spontaneität und Rezeptivität, und die letztere verlangt ein Dasein außer dem Subjekt. So läßt sich ohne Ding an sich der Standpunkt der Kritik nicht gewinnen; mit ihm aber läßt er sich nicht behaupten. Hiermit ist für Jakobi die Unhaltbarkeit des kritischen Standpunktes erwiesen. Er sucht daher aus den Ergebnissen der Kritik die umgekehrte Konsequenz zu ziehen. Da Idealismus und Ding an sich nicht zu vereinigen sind, muß eines von beiden preisgegeben werden. Nun ist der Idealismus nur einer von vielen möglichen Standpunkten, das Ding an sich aber das notwendige Korrelat aller Erkenntnis. Folglich ist am letzteren festzuhalten, und der Idealismus preiszugeben. Damit wird der realistische Standpunkt involviert.

Nun hat aber die Kritik erwiesen, daß die Frage nach dem Dasein von Dingen an sich von der Erkenntnis nicht entschieden werden kann,

weil die Geltung ihrer Kategorien sich nur für Erscheinungen nachweisen läßt. An diesem Erweise hält Jakobi fest. Aber die Kritik hat auch erwiesen, daß die Vernunft nicht auf Erkenntnis allein angewiesen ist. Was nicht Gegenstand des Begreifens ist, kann deswegen sehr wohl Gegenstand des Glaubens sein. Kant wendet den Begriff des Glaubens nur auf moralische und religiöse Gewißheit an. Es ist aber nicht einzusehen, warum er nicht auch theoretische Bedeutung haben sollte. In diesem Sinne hat bereits David Hume das Realitätsgefühl des natürlichen Bewußtseins, das in jeder äußeren Wahrnehmung den vorhandenen Gegenstand ganz untrüglich vom leeren Phantasiegebilde zu unterscheiden weiß, als „Glauben" bezeichnet. Und in dieser Hinsicht ist Hume keineswegs Skeptiker, sondern schreibt dem Glauben eine ganz positive Bedeutung als Bedingung der Tatsachenerfahrung zu.

Diesen Glaubensbegriff macht Jakobi zur Grundlage seiner Theorie. Es ist gar kein Grund vorhanden, an der Realität der Dinge außer uns zu zweifeln. Es gibt vielmehr eine unmittelbare gefühlsmäßige Gewißheit derselben, die jedem von skeptischer Reflexion nicht angekränkelten Bewußtsein selbstverständlich ist. Bewiesen kann diese Realität der Dinge nicht werden. Ein Beweis wäre Sache diskursiver Erkenntnis. Aber das unmittelbar Gewisse bedarf des Beweises auch nicht. Denn nur ein künstlicher Reflexionsstandpunkt kann es überhaupt in Zweifel ziehen. Alle Reflexion vom Bewußtsein aus muß hier versagen. Die Erkenntnis ist eingeschlossen in das Geflecht der Erkenntnisformen, die durchweg subjektiven Ursprungs sind. An das Reale reicht sie nicht heran. Da wir nun aber in der Wahrnehmung das Bewußtsein haben, einem Realen gegenüberzustehen, das nicht aus dem Subjekt herstammt, so kann dieses Realitätsbewußtsein nicht selbst wiederum subjektiven Ursprungs sein. Hier wird deutlich das Wirkliche von der Vorstellung des Wirklichen unterschieden. In der Wahrnehmung muß also etwas sein, was in der bloßen Vorstellung nicht ist: eben das Wirkliche selbst.

Gelangt Jakobi auf diese Weise zum naiven Realismus zurück, so ist seine Anerkennung desselben doch keineswegs eine unkritische. Was dem naiven Verstande als Selbstverständlichkeit erscheint, die Gegebenheit des Realen, das erkennt Jakobi als etwas höchst Rätselhaftes und wahrhaft Wunderbares. Mitten in der alltäglichen Dingerkenntnis findet sich hier ein Moment, das sich aus keinerlei Erkenntnisformen oder -funktionen verstehen läßt. Der uns Schritt für Schritt durchs ganze Leben geleitende Glaube an die Realität des Wahrgenommenen,

der recht eigentlich eine Existenzbedingung des bewußten Menschenwesens ist, beruht auf einem vollkommen unbegreiflichen, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaften Akt unmittelbarer Offenbarung. Diese Wendung des Realitätsgedankens ist entscheidend für die geschichtliche Bedeutung Jakobis. Er durchbricht mit ihr nicht nur den Subjektivismus, sondern auch den Rationalismus der kritischen Philosophie, indem er mitten unter den Grundbedingungen der Erkenntnis ein offenkundig irrationales Moment bloßlegt.

Jakobi weiß seine Glaubenslehre sehr genau von der Kantischen zu unterscheiden. Auch Kant läßt das Ding an sich als Gegenstand des Glaubens gelten und gibt dem Glauben dadurch ein Übergewicht über das Wissen. Aber dieser Kantische Glaube hat nur praktische Gewißheit, er wurzelt nicht in der realen Natur seines Gegenstandes, sondern lediglich in der des glaubenden Subjekts. Er ist also genau ebenso subjektiv wie die ganze Reihe der Erkenntnisbedingungen auch. Ein Hinausgelangen über die Sphäre der Vorstellung ist durch ihn nicht möglich. Nach Jakobi dagegen wurzelt der Glaube in der Natur des realen Gegenstandes, ist Offenbarung eines Nichtsubjektiven. Daher hat er nicht nur praktische, sondern auch theoretische Gewißheit; ja alles Wissen von Gegenständen ist schon durch ihn bedingt. Und damit ändert sich zugleich auch die praktische und religiöse Bedeutung des Glaubens. Es gibt eine unmittelbare Überzeugung vom Übersinnlichen. Sofern die „Vernunft" der Träger dieser Überzeugung ist, bedeutet sie im buchstäblichen Sinne ihres Namens ein „Vernehmen" des Übersinnlichen. Die Vernunft besitzt demnach dasjenige Vermögen, das Kant ihr absprach, die intellektuale Anschauung.

In konsequenter Verfolgung dieses Gedankens gründet sich nun auf derselben Grundlage, wie die Theorie vom Erkennen realer Dinge, auch Jakobis theistische Religionsphilosophie. Dieselbe unmittelbare Gewißheit, die in der Wahrnehmung gefühlsmäßig die Realität der Gegenstände zum Bewußtsein bringt, waltet auch in unserem Bewußtsein Gottes. Hier wie dort ist es unmittelbare Wahrnehmung des Realen. Man kann den Glauben an Gott daher ein „Sehen Gottes" nennen. Im Glauben lebt unmittelbar der Geist Gottes in den Menschen. Wie die Natur dem Bewußtsein durch die äußere Wahrnehmung geoffenbart wird, so Gott durch die innere. Und diese innere Offenbarung Gottes macht das eigentliche Wesen des Menschen aus.

In dieser religiösen Grundüberzeugung wurzelt die breite und

äußerst heftige Polemik, die Jakobi in seinen späteren Schriften gegen Fichte und Schelling richtet. „Religion in den Grenzen bloßer Vernunft," wenn man unter ihr lediglich den Glauben an eine moralische Weltordnung versteht, bedeutet den grundsätzlichen Verzicht auf die feinsten und edelsten Früchte des Geistes, bedeutet die vollkommene Selbstverkennung des Menschenwesens in seiner sittlich-religiösen Tiefe. Besonders aber steht hier der Pantheismus Schellings, der um nichts weniger gewagt und dogmatisch ist als irgendeines der vorkritischen metaphysischen Weltbilder, als der Inbegriff verfehlter Spekulation da, indem er weder dem Anspruch des Kritik übenden Verstandes noch dem der innerlich geoffenbarten Tiefe des Menschenwesens gerecht wird. Die einzig menschenwürdige Philosophie ist nach Jakobi die Preisgabe des Rationalismus, dessen Fiasko auf allen Punkten gerade die Kritik der reinen Vernunft erwiesen hat, und der bewußte Rekurs auf den Standpunkt des Glaubens.

6. Bardili.

Die geschichtliche Stellung Bardilis ist nicht eindeutig. Sein Hauptwerk erscheint 1800, in einer Zeit, die Fichtes und Schellings Gedankenbau bereits auf der Höhe zeigt. Seine Philosophie steht derjenigen des mittleren Schelling und des späteren Hegelschen Systems am nächsten, aber seine direkte Polemik gegen Kant und eine größere Reihe älterer Zeitgenossen, sowie auch sein bewußtes Zurückgreifen auf Leibniz, zeigt deutlich die Verwurzelung seiner Gedankenwelt in einer früheren Periode, die in ihm ausklingt und über ihn — abseits von Kant und den Kantianern — zu Hegel hinleitet. Freilich die Schellingsche Naturphilosophie hat auf sein Weltbild bereits eingewirkt. Aber ihn deswegen geschichtlich als schlechthin abhängig von Schelling zu betrachten, wie manche Darsteller tun, bedeutet einen offenbaren Anachronismus; denn die tieferen gedanklichen Motive, die weit über die engen Grenzen naturphilosophischer Spekulation hinaus für beide Denker charakteristisch sind, finden sich tatsächlich bei Bardili zuerst ausgesprochen, so daß wohl eher noch Schelling der Abhängige sein dürfte — wenn man überhaupt bei so allgemeinen und großzügigen philosophischen Leitgedanken, von denen ein ganzes Zeitalter erfüllt ist, von direkter Abhängigkeit sprechen darf. Bardili hat das Verdienst, den durch Schelling und Hegel berühmt gewordenen Gedanken von dem allem natürlichen

Sein innewohnenden Geist zuerst in die Form eines festgefügten, bis auf die Grundgesetze der Logik zurückgreifenden Systems gebracht und auf ihm eine Theorie der Erkenntnis, des moralischen und religiösen Bewußtseins erbaut zu haben. Und diese Form war eine sachlich so reine und strenge, daß Reinhold sie nicht mit Unrecht den geistvollen Perspektiven Schellings vorziehen konnte; aber sie war zugleich eine so abstruse und literarisch ungenießbare, daß einen die Tatsache ihres vollkommenen Verblassens gegen Schellings glanzvolle Darstellung nicht wundern kann. Bardili war durch die letztere überflügelt und veraltet, noch ehe er bekannt geworden war. Dieses von ihm selbst noch mit tragischer Bewußtheit empfundene Schicksal seiner Lehre ist es, worauf seine bis heute andauernde fast vollständige Vergessenheit beruht, die durch das einmütig abfällige, aber durchaus oberflächliche Urteil der bekannten Geschichtsdarsteller gleichsam sanktioniert worden ist.

Christoph Gottfried Bardilis Leben spielt sich abseits vom öffentlichen Getriebe der Katheder-Philosophie seiner Zeit ab. Er ist 1761 zu Blaubeuren im Schwabenlande geboren, wurde 1789 Repetent am theologischen Stift in Tübingen und erhielt 1790 die Stelle eines Professors der Philosophie am Gymnasium zu Stuttgart. 1795 erscheint seine „Allgemeine praktische Philosophie", im folgenden Jahre die Schrift „Über die Gesetze der Ideenassoziation", 1798 die „Briefe über den Ursprung der Metaphysik". Diese Werke blieben so gut wie unbeachtet, bis im Jahre 1800 sein Hauptwerk einiges Interesse für ihn erweckt; dieses trägt den programmartigen Titel: „Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrtümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie". Dieses Werk bringt dem geistig vereinsamten und verbitterten Manne den einzigen großen Erfolg seines Lebens, die freudige Anerkennung Reinholds, der sich von nun ab seinen Schüler nennt und ihm in einem anregenden Briefwechsel durch seine verständnisvollen Einwände eine Reihe wirklich lichtvoller und bedeutsamer Formulierungen zu entlocken weiß. Dieser „Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation", den Reinhold 1804 herausgegeben hat, enthält die beste und konzentrierteste Darlegung von Bardilis Gedankenbau — neben einer freilich fast komisch wirkenden gegenseitigen Bewunderung und Verherrlichung beider Männer. Weniger aufschlußreich dagegen sind Bardilis spätere Schriften: „Philosophische Elementarlehre" 1802 bis

1806 und „Beiträge zur Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre“ 1803. Gestorben ist er 1808 in Stuttgart.

Wenn Bardili selbst seinen Standpunkt als „reinen Realismus“, und Reinhold ihn als „rationalen Realismus“ bezeichnet, so sind diese Titelbegriffe aus der Antithese zum Kantischen Idealismus zu verstehen, in welchem Bardili das Moment des Subjektivismus betont. Mit Maimon, Beck und Jakobi sieht er es für ausgemacht an, daß Kant konsequenterweise kein anderes Ansichsein als das des Subjekts an erkennen darf. Dann aber muß seine Philosophie als Herleitung des Objekts aus dem Subjekt verstanden werden. Der Versuch Fichtes, ein solches „Herausklauben“ des Objekts wirklich durchzuführen, schwebt Bardili als abschreckendes Beispiel einer desorientierten Metaphysik vor. Was sich dem widersetzt, ist nicht so sehr der natürliche Anspruch des gesunden Menschenverstandes, auf den sich Jakobi stützte, als gerade der streng wissenschaftliche Anspruch der Logik. Gerade die Logik nämlich bewegt sich ihrem Wesen gemäß in der Ebene übersubjektiver Inhalte. Begriffe, Urteile, Schlüsse sind objektive Gebilde, die wohl von einem Subjekt erfaßt, nachgebildet und gleichsam „wiederholt“ werden können, deren Grundcharakter aber in all solcher Wiederholung nicht aufgeht, also auch nicht im Subjekt aufgeht. Gerade ihre unbegrenzte „Wiederholbarkeit“, unbeschadet ihres einheitlichen Wesens, zeugt davon, daß dieses ihr Wesen etwas vollkommen Unsubjektives ist, ein Ansichsein hat, in welchem seine für jedes Subjekt bestehende Allgemeinheit und Notwendigkeit wurzelt. Bardili führt seinen Schlag gegen die kritische Philosophie also genau aus der entgegengesetzten Richtung wie Jakobi. Nicht die Natur der Wahrnehmung, sondern die des reinen Denkens verlangt die Realität des Objekts. Dementsprechend ist auch der Realismus Bardilis ein ganz anderer als der Jakobis. Er ist weder naiver noch empirischer, sondern „reiner“ (d. h. aprioriſcher) oder „rationaler“ Realismus. Am konsequentesten wäre es, ihn als logischen Realismus zu bezeichnen, denn er behauptet die Realität des Logischen als die gemeinsame Seinsgrundlage alles Subjektiven und Objektiven.

Nun ist Logik von alters her als Wissenschaft vom Denken getrieben worden. Aber der Fassung des Denkens haftet dabei immer der Subjektivismus des „Denkenden“ an. Das gilt sowohl von der traditionellen formalen als auch von der Kantischen inhaltlichen Logik. Zu einem Begriff des „Denkens als Denkens“, das nicht mehr Denken eines Denkenden ist, hat es daher die Logik noch gar nicht gebracht. Sie hat

immer beim Derivat, bei den „Wiederholungen", gestanden und darüber das logisch Ursprüngliche, das „Denken selbst", verfehlt. Dieses bildet in Wahrheit ein „radikales Prius" sowohl für das Denken eines Subjekts, dessen Vorstellungen des Objekts es bestimmt, als auch für das Objekt selbst, dessen Seinsweise es bestimmt. Indem Bardili auf diese Weise das „Denken als Denken" zum Urgrunde alles Inhalts macht, kommt er daher nicht, wie nachmals Hegel, zu einem logischen Idealismus, sondern zum logischen Realismus: das Denken ist als Realgrund verstanden, es ist die logische Struktur des Seins. Die Ontologie der Gegenstände wird nicht in die Logik eines wie immer überindividuellen Subjekts aufgelöst; sondern umgekehrt, die Logik des subjektlosen Denkens wird als die Ontologie der Gegenstände verstanden.

Diese ontologische Logik kommt der des mittelalterlichen Begriffsrealismus nahe. Die essentielle Form der Begriffsweseneheiten ist zugleich die substantielle Form der Dingweseneheiten. Bardili macht diesen Gedanken unmittelbar für das Erkenntnisproblem geltend.

Die Idealisten verfehlen allesamt das Erkenntnisproblem, indem sie das Objekt in die Vorstellung hineinnehmen und dieser dadurch ihren rechtmäßigen Gegenhalt rauben. Es gibt dann schlechterdings nichts mehr, was zu erkennen wäre. „Vorstellungen von einer Welt haben und dabei nur sich selbst seinem Gemüte vorzustellen, Gedanken über das System der Dinge zu hegen und dabei nur sich selbst zu denken, ist . . . . . ein Gegenbild ohne Bildnis, eine Kopie ohne Original, eine Antitypie ohne Typen." Nicht das Zeugnis des allgemeinen Menschenverstandes allein erhebt sich hiergegen — dieses wäre wiederum nur empirischer Realismus —, sondern der Sinn des Logischen in unseren Vorstellungen spricht in gleicher Weise entschieden dagegen, weil er offenbar in der Vorstellung als solcher nicht aufgeht, sondern etwas über sie Hinausliegendes, Reales meint. Ist nun dieses Reale ein Denkfremdes, so ist nicht zu verstehen, wie die Vorstellung von ihm wissen kann. Waltet aber in ihm dieselbe Logik wie in der Vorstellung, so fällt diese Schwierigkeit hin, und die Ontologie des Gegenstandes ist zugleich die Logik der Erkenntnis. Das Rätsel des Wissens der Vorstellung um den Gegenstand löst sich dann auf Grund der Identität des „Denkens als Denken", welches das „radikale Prius" in beiden ausmacht.

Auf diesem Gedanken beruht Bardilis Lehre von der „Antitypie".

Das Logische bildet eine Typik, die allem Sein, dem der Gegenstände wie dem des Bewußtseins und seiner Gegenstandsvorstellungen, gemeinsam zugrunde liegt. Es bedarf hierzu „stehender Typen in der Natur, über welche jedes vereinzelte Dasein das Allgemeine an seiner Besonderheit abformt, von welchen es als der Regel seiner Entwicklungen auf seiner Bahn gehalten, geleitet, zum Ziele geführt wird". Es bedarf aber auch „einer Mitteilung eben derselben Typen an das Subjekt und seine Gattung, einer gemeinschaftlichen Grundlegung derselben bei und zu unserer Menschwerdung". Oder anders gesagt, „ich bedarf eines Überganges ebenderselben Typen in die Urelemente unserer Existenz, damit es uns nur auch möglich werde irgendein vereinzeltes Dasein unter und mit seiner Regel in uns zu wiederholen, oder, welches eins ist, damit wir imstande seien, auch nur irgend etwas von einer Welt in uns zu antitypieren, uns irgend etwas vorzustellen und zu erkennen".

Der Sinn des Identitätsgedankens, der hier zugrunde gelegt ist, geht also nicht dahin, wohin Schelling ihn nachmals hinausführte, nicht auf die totale Identität von Subjekt und Objekt. Gegenstand und Gegenstandsvorstellung bleiben hier durchaus getrennte Welten. Aber die Vorstellung kann den Gegenstand im Bewußtsein nur dann vertreten, wenn sie mit ihm unter den gleichen Gesetzen steht. Die Gesetze also müssen in beiden identisch sein. Unter dieser Bedingung ist jene charakteristische „Antitypie" des Bewußtseins gegenüber dem Realen möglich, die wir Erkenntnis nennen. Die Gesetze, nach welchen sich eine Pflanze organisiert, kehren in der Imagination der Pflanze wieder und sind hier die unerläßlichen Bedingungen für das Nachorganisieren oder Nachbilden der Pflanze in der Vorstellung. Ohne diese Voraussetzung ist nicht zu begreifen, wie die Pflanze in ihrem Dasein mit dem Subjekt in seinen Vorstellungen „möglicherweise zusammenkommen könnte". Ohne sie wären beide ewig geschiedene, durch keine lebendige Repräsentation des einen im anderen vereinbare Wesen. Beide blieben sich ewig fremd in einer unendlichen Divergenz, wenn nicht das eigene Werden der Pflanze und ihr Wiederwerden in der Vorstellung „in gemeinschaftlichen Gesetzen des Werdens überhaupt zusammenliefen und zuletzt wohl gar auf der identischen Basis eines und desselbigen Seins ruheten". Das ist es, was man am unmittelbarsten an der reinen Logik einsehen kann. Denn da Urteile und Schlüsse sich letzten Endes auf die Gegenstände beziehen, die unter ihren Begriffen

subsumiert sind, so könnte offenbar kein einziges Urteil und kein Schluß stattfinden, wenn die grundwesentlichen Stücke derselben als solche ganz und gar verschieden sein sollten von den grundwesentlichen Stücken dessen, worüber geurteilt wird.

Für das Vorhandensein jener stehenden Typen in der Natur, die zugleich dem erkennenden Subjekt zugrunde liegen sollen, beruft sich Bardili auf die Platonischen Ideen. Diese Typen machen das „Sein" aus, welches überzeitlich allem Werden vorausliegt. Und in diesem Sein besteht der Inhalt des „Denkens als Denken". Die These der Identität von Denken und Sein, die so sehr an die idealistischen Systeme Schellings und Hegels gemahnt, bedeutet demnach bei Bardili noch etwas durchaus anderes, viel Beschränkteres, nämlich nur die Identität der Prinzipien, Gesetze oder „Regeln" am realen Objekt einerseits und an seiner Antitypie im Subjekt andererseits, eine Identität der Logik des Seins mit der Logik des Erkennens. In diesem Punkte nähert sich Bardili, ohne es zu bemerken, dem „obersten Grundsatze" des von ihm so heftig bekämpften Kantischen Systems, dessen Formel eben in der Identischsetzung der Bedingungen der Erfahrung mit den Bedingungen des Gegenstandes der Erfahrung besteht. Was Kant im Sinne seiner Analytik als allgemeinste Bedingung synthetischer Urteile a priori verstand, bezeichnet Bardili im Sinne seiner ontologischen Erkenntnistheorie als „Grundgesetz des Seins". Die Platonischen Ideen als ὄντως ὄντα sind der Urgrund aller Wirklichkeit; aber dieser Urgrund ist nicht etwas Alogisches, sondern gerade das Logische selbst in der Natur, das Denken in ihr, vor seinem Bewußtwerden im Menschen. Dieses Bewußtseinwerden seinerseits ist ein „Durchbrechen des Denkens durch den Stoff". Es muß eine Einheit des Rhythmus für Mensch und Natur bestehen, die Philosophie in beiden muß eine und dieselbe sein. „Eine bloße Menschenlogik, die nicht zugleich für die Natur gültig wäre, wäre eben darum keine Logik."

Das Befremdliche an diesem Gedanken, daß der Urgrund des Wirklichen als „Denken" bezeichnet wird, ohne daß dadurch das Weltbild idealistisch werden soll, läßt sich allein aus der Fassung dieses „Denkens" verstehen. Hinter diesem Denken steht kein Subjekt, nicht nur kein empirisches und kein transzendentales, sondern auch kein logisches Subjekt. Das Denken spielt also hier wohl dieselbe Rolle wie der „Geist" in Schellings Naturphilosophie, oder wie die „Intelligenz" oder die „Vernunft" nachmals in seinem Identitätssystem und in Hegels

System. Aber es erfüllt diese Grundfunktion, ohne als Geist, Intelligenz oder Vernunft verstanden zu sein. Mit dem Denken also meint Bardili nichts als die innere Logik der Seinszusammenhänge selbst, ein subjektloses System von Typen, Formen oder Gesetzen rein als solchen. Man könnte diese Metaphysik mit besserem Recht als die Hegelsche den reinen Panlogismus nennen — eben weil keinerlei subjektivistischer Nebensinn in ihr steckt — wenn die Konsequenz ihrer Durchführung nicht im Materieproblem ihre Grenze fände. Wie der Begriff im menschlichen Denken das Identische der Vorstellungen ist, so — und nur so — ist das im „Denken als Denken" waltende Seinsgesetz das Identische der dinglichen Mannigfaltigkeit. Bardili knüpft hier bewußt an Leibniz an, bei dem die Denkgesetze auch unmittelbar in ihrer ontologischen Kehrseite den Charakter von Seinsgesetzen, und eben darin ihre Grundbedeutung haben. Und wie bei Leibniz die Seinsgesetze im „Verstande Gottes" wurzeln und von diesem Einheitsgrunde, als der reinen logisch ontologischen Sphäre, ausgehend sich durch die ganze Stufenreihe der Seinsformen hindurch erstrecken, bis sie in den höchsten Stufen der Repräsentation zum bewußten Geist werden, so läßt auch Bardili ein logisches Realprinzip allem Wirklichen zugrunde liegen, das von Hause aus unsubjektiv, erst in seinen höchsten Realisationsformen den Typus des Subjekts und des Bewußtseins annimmt. „Ebendasselbe Denken, welches allenthalben im Weltall, nicht nur in dem kleinen Menschenkinde, webt und herrscht und schafft, ebendasselbe Denken, welches als etwas nur Subjektives, wie bei Kant und Fichte, vorgestellt, um seine Allgemeinheit betrogen, mithin zum Nichtdenken gemacht wird, ebendasselbe sich überall im Weltall gleiche und dafür unendlichmal auch außer dem Menschen als ebendasselbe wiederholbare Denken — bricht sich im Menschen durch den Stoff hindurch eine Bahn zum möglichen Bewußtwerden seiner selbst, als eines Denkens für den Menschen."

In dieser naturphilosophischen Spekulation, die hier als unmittelbare Kehrseite der ontologischen Logik dasteht, ist bereits ein Grundmotiv der Romantik lebendig, der Gedanke vom Sichwiederfinden des Menschen in den Tiefen der Natur. Aber der Nachdruck liegt doch nicht auf ihm als solchem, sondern auf seiner erkenntnistheoretischen Seite. Bleibt man aber auch ausschließlich bei der letzteren stehen und betrachtet das ontologische Weltbild rein in sich selbst, so ist dieses doch noch kein völlig geschlossenes. Es bleibt die Frage übrig: was ist der „Stoff", den das Denken durchbricht und den es „zernichtet" in seinem Durchbruch?

Die ganze Stärke der Theorie liegt in der Identität der Form. Wie aber kommt die Identität überhaupt zur Mannigfaltigkeit, ja zum Widerspruch? Wie und woher tritt der Form eine Materie gegenüber?

Aus der Rolle, die der Vorstellungsstoff im Bewußtsein gegenüber der Vorstellungsform spielt, ist diese ontologische Grundfrage nicht lösbar. Die Antitypie der Welt in der Imagination ist eine „Reflexion der Welt in uns im eigentlichsten Sinne des Wortes", so daß ihre Gegenstände als sinnlich sich zur Imagination verhalten, wie die Körper zu einem Spiegel. Bardilis „Denken" entspricht also trotz weitgehender Übereinstimmung nicht genau der Leibnizischen cogitatio,die auch die Sinnesdaten mit hervorbringt. Der sinnliche Stoff wird ihm, wenn auch nicht ohne die „logische Disposition des eigenen Kopfes" durch die Spieglung der Welt in den Sinnen gegeben. Aber der auf diese Weise vermittelte Stoff entspricht nicht mehr genau dem realen Stoff. Gehört wird nur der Ton, nicht die Lufterschütterung. Wo kommt die letztere also hin? Bardili antwortet: sie wurde abstrahiert, als Stoff „zernichtet" — nämlich für unser Bewußtwerden, welches sonst kein Bewußtwerden geworden wäre. So findet in aller Imagination eine Subtraktion statt, das Denken vollzieht sie in Form der Abstraktion vom Stoff; das Denken ist immer zugleich „Zernichtung des Stoffes". Und diese geht in den höheren Funktionen des Bewußtseins weiter, bis sie im Denken des Individuums zur Wiedergewinnung der reinen logischen Form führt.

Aber der reale Stoff des Wirklichen im Weltprozeß ist dabei schon vorausgesetzt. Und über seinem Ursprung schwebt das alte Rätsel. Auch im Weltprozeß gibt es ein Durchdringen der Form durch den Stoff; dieselbe „Zernichtung" des Stoffes, die sich im Erkenntnisakt des Subjekts als „Abstraktion" darstellt, zeigt sich hier als fortschreitende Unterordnung des Stoffes, fortschreitende Herrschaft der Form. Aber der Stoff geht in dieser Unterordnung nicht auf; es bleibt im Stofflichen, hier wie in der Vorstellung, etwas Unauflösliches, „Impenetrables" zurück. Und das ist wesentlich für das Erkenntnisproblem; denn daß sich das Subjekt in der Vorstellung von der Außenwelt zu unterscheiden weiß, kommt von dieser Impenetrabilität des Stoffes, oder was dasselbe ist, von dem „Mangel der Identifikabilität desselben" her. Wäre nämlich das Logische, das doch im Gegenstand und im Bewußtsein identisch ist, erschöpfend für das Wesen beider, so hätte die Identifizierbarkeit zwischen beiden keine Grenze und das Bewußtsein

könnte, indem es sich zum reinen Denken erhebt, den Gegenstand auf Grund seines eigenen Wesens durchdringen, sich mit ihm eins wissen. Eben das aber ist es, was niemals stattfindet und prinzipiell nicht stattfinden kann. Das letzte Wesen des Stoffes als solchen ist eben impenetrabel für das Logische; und da nur das Logische, nicht aber der Stoff, den es beherrscht, identisch ist im Gegenstand und im Bewußtsein, so bleibt der Gegenstand dem Bewußtsein unaufhebbar gegenüber, bleibt ihm transzendent. Deswegen — und nur deswegen — unterscheidet sich prinzipiell das Subjekt in der Vorstellung von der Außenwelt.

Damit aber ist es klar, daß hier auch ontologisch — nicht nur gnoseologisch — die Grenze der logischen Struktur liegt. Der Stoff ist auch kosmisch-metaphysisch impenetrabel für das kosmische „Denken als Denken", welches ihn durchsetzt, gestaltet, beherrscht und zernichtet. Es zernichtet ihn eben nicht restlos. Nun kann aber der den Stoff gebende Anstoß, der die bloßen Möglichkeiten des Denkens zur Wirklichkeit erhebt, nirgends anders herkommen als aus dem Urprinzip der Identität. Da diese nicht als ein Bewußtseinsprinzip angesetzt ist, sondern als metaphysische Identität von Denken und Sein, so schließt das keinen prinzipiellen Widerspruch ein. Nur wird hierdurch das streng logische Schema der Ontologie durchbrochen. Im Sein muß eben doch etwas Alogisches liegen, das „unvertilgbar" durch die Reihe der Formungen geht und dadurch auch dem Menschen die Aufgabe der denkenden Zernichtung des Stoffes zu einer unabschließbaren macht. Dann aber ist die Identität selbst keine rein logische mehr, sondern verschwindet in irrationaler Jenseitigkeit. Ja, sie ist dann auch keine reine Identität mehr, sondern enthält offenbar den Keim der Differenz bereits in sich, aus dem die Mannigfaltigkeit der stofflichen Individuation hervorgehen muß.

So findet sich in Bardilis Lehre vom Stoff eine merkwürdige Verschmelzung der antiken Theorie von der Materie als Grund der Individuation mit dem Leibnizischen Gedanken des zureichenden Grundes. Denn letzterer ist als ontologisches Gesetz ein „Prinzip der Konvenienz", das zu den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs hinzutreten muß, um das bloß Mögliche zum Wirklichen zu erheben. Den letzteren Punkt bezieht auch Bardili keineswegs auf das Stoffproblem allein. Das Identitätsgesetz ist ihm die „Manifestation des Wesens der Wesen am Wesen der Dinge; es ist der Grund der Möglichkeit, daß der Mensch etwas von den Dingen wissen kann". Solange Gott nach diesem Gesetz

die Welt regiert, wird der Rhythmus bestehen, der sich an ihr offenbart. „Will's Gott einmal anders machen, welches ich nicht weiß, so wird es auch einen anderen Rhythmus geben. Bis dahin ist unter dem Identitätsgesetze alles notwendig und weise bestimmt, ohne den Gedanken seines Gegenteils zuzulassen. Nur bei Gott allein und außerhalb des Weltsystems muß eine absolute Willkür stattfinden, wenn eine stattfindet. Daß sie in der Welt als einem Systeme nicht stattfindet, weiß ich. Ob sie außer ihr, folglich bei Gott, zu Hause sei, weiß ich nicht, brauche es auch nicht zu wissen."

Das Weltbild Bardilis hat hiernach Raum für etwas, was über die bloß logische Identität hinausliegt; es führt hinaus auf den Leibnizischen „Willen Gottes", der jenseits des Logischen ist und die ratio der Welt als einer wirklichen erst suffizient macht. Dieses Weltbild ist auch so wenig pantheistisch als idealistisch. Gott ist ihm ein extramundanes Wesen, eben weil es Wesenszüge der Welt — ihre Stofflichkeit und Wirklichkeit — gibt, die von einem Prinzip herrühren müssen, welches nicht unter den logisch-rationalen Gesetzen der Weltordnung seine Stelle hat. Darin zeigt aber der Rationalismus seine alte Lücke. Die logische Ontologie erweist sich als alogisch fundiert.

II. Abschnitt.

Fichte.

1. Leben, philosophische Entwicklung und Werke.

Unter den frühen Epigonen Kants ist keiner, der den in der kritischen Philosophie angelegten Systemgedanken als Ganzes erfaßt und auf ihm wirklich weiterbaut. Der einzige, der wenigstens die Tendenz dazu zeigt, ist Reinhold. Aber der Versuch scheitert an dem großen Rätselbegriff des Dinges an sich. In der Abwehr der Reinholdschen Fehler erschöpft sich Schulze, in der Wiedergewinnung des reinen Idealismus gipfelt der Scharfsinn Maimons und die standpunktliche Konsequenz Becks. Den Kantischen Gedanken in seinem Kernpunkte zu fassen, in dem er nicht leere Kritik, sondern positiver Systemgedanke, Weltanschauung, ursprüngliche Gesamtkonzeption eines Weltbildes war,

hat keiner von ihnen vermocht. Denn dieser Kernpunkt liegt nicht auf demjenigen Problemgebiet, das diese Interpreten fast ausschließlich bearbeiten, nicht auf dem der „Kritik der reinen Vernunft". Für Kants innerstes philosophisches Interesse war die letztere nur eine Vorarbeit, freilich eine gewaltige Vorarbeit, auf die schließlich der größte Teil seiner Lebensenergie sich hatte richten müssen; aber sie war ihm deswegen doch nie letzter Zweck, nie höchster Gesichtspunkt geworden. Die Grundperspektive verschob sich nicht in seinem Denken, wiewohl es wahr bleibt, daß sie deutlich erst in der Kritik der Urteilskraft zum Ausdruck kommt. Die letzten Aufschlüsse über das Systematische in seinem Werk konnten daher weder in der Kritik der reinen Vernunft noch überhaupt auf theoretischem Gebiet gefunden werden. Auch die großen Streitfragen der Nachkantianer, das Ding an sich und das Bewußtsein überhaupt, können nicht dort, sondern erst auf praktischem Gebiet ihre Lösung finden.

Etwas von diesem Sachverhalt ahnte Reinhold. Wenigstens war auch für ihn der Kernpunkt des Interesses an Kant und das Hauptgestreben seiner eigenen Philosophie durchaus ein ethisch-religiöses. Die Möglichkeit der sittlich freien Handlung und das Postulat einer moralischen Weltordnung erwiesen sich als philosophisch haltbar durch die an der theoretischen Vernunft geübte Kritik. Davon war Reinhold in seinen Briefen über die Kantische Philosophie ausgegangen. Aber er hatte es nicht verstanden, diesen bei Kant groß angelegten Gedanken über das populäre Interesse der religiösen Aufklärung energisch herauszuheben und ihn zum Zentralpunkt des philosophischen Weltbildes zu machen. Er war vollkommen vorübergegangen an der sich hierin bietenden Möglichkeit, den schwachen Punkt seiner eigenen Lehre, den Ding-an-sich-Begriff, über die Zweideutigkeit hinauszuheben, zu der er auf theoretischem Gebiet verurteilt ist. Er hatte zwar den Punkt erschaut, in dem das Vorstellungsvermögen über sich selbst hinausweist auf ein Begehrungsvermögen, welches primärer ist als es selbst. Aber er hatte diesen Punkt nicht in seiner zentralen Bedeutung für das Ganze erkannt und ihn daher nicht zu derjenigen Grundlage gemacht, die allen theoretischen Gehalt der Philosophie, Subjekt und Objekt, vereinigt, auffaugt und in neuer Gestalt und Bedeutung wiedergibt.

Fichte ist in seinem philosophischen Grundinteresse Reinhold eng verwandt. Auch er kommt durchaus von der ethisch-religiösen Seite auf die Kantische Philosophie. Aber er geht von vornherein viel zen-

traler auf ihr Ganzes, auf ihren inneren, ungeschriebenen Kernpunkt. Nicht mehr das Werk des Kritizismus als solches ist ihm wesentlich, sondern durchaus nur der Gedanke der tathaften moralischen Ursprünglichkeit des Menschenwesens, an dem alle metaphysischen Schranken und Fesseln eines deterministisch gebundenen Naturwesens im Menschen aufspringen und den Ausblick ins Absolute auftun. Den Determinismus, so sehr er sich theoretisch als notwendig erweist, empfindet Fichte, ähnlich wie schon Reinhold, als etwas Feindseliges, Menschenunwürdiges. Aber machtvoller und gewaltsamer von Natur als Reinhold, kehrt er nun den Gedanken um und zieht die kühne Konsequenz: es darf eben nicht bei dieser theoretischen Notwendigkeit bleiben, es kann nicht mit rechten Dingen zugehen, daß sie das letzte Wort behält, es muß umgekehrt die Freiheit des moralischen Wesens zur ersten Grundlage gemacht werden; und die Aufgabe ist, zu zeigen, wie die Welt des Natürlichen und Determinierten unter dieser Voraussetzung zu verstehen ist.

Fichtes Philosophie und Fichtes Persönlichkeit zeigen den gleichen Grundzug des Tatmenschentums. Sein Leben ist beherrscht von der einen Leidenschaft, zu wirken und zu schaffen. Sein philosophisches Ringen zeigt ihn als den Fanatiker der Freiheit, seine Ethik erblickt das Gute geradezu in der Tätigkeit als solcher, das Böse in der Trägheit. Ihm mußte Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit als eine Erlösung vom Alpdruck des Determinismus erscheinen. Indem er diesen Gedanken, dem sein innerstes Wesen sich mit aller Leidenschaft hingab, mit dem Postulat Reinholds, die ganze Philosophie aus einem einheitlichen Prinzip herzuleiten, vereinigte, fand er den Angelpunkt seines Systems, das tätige, freie, absolute Ich, das nicht mehr Tatsache, sondern Tathandlung ist.

* * *

Johann Gottlieb Fichte ist 1762 als ältestes Kind eines Bandwirkers im Dörfchen Rammenau (Oberlausitz) geboren. Er mußte als Junge am Webstuhl arbeiten und Gänse hüten. Ein Zufall riß ihn im neunten Lebensjahr aus diesen einfachen Verhältnissen. Ein reicher Gutsherr, Freiherr v. Miltitz, wurde durch des Knaben beredte Wiedergabe einer Predigt auf seine ungewöhnliche geistige Fassungskraft aufmerksam und beschloß für seine Ausbildung zu sorgen. So bekam der Knabe Unterricht und wurde 1774 in Schulpforta aufgenommen. Da

sein Beschützer aber im gleichen Jahre starb, so waren seine Schul- und Studienjahre von ständiger materieller Not begleitet. Sein theologisches Studium, das er in Jena begann und in Leipzig fortsetzte, mußte er unterbrechen und Hauslehrer werden. Als solcher lernte er in Zürich Johanna Rahn, seine spätere Frau, kennen. 1790 nach Leipzig zurückgekehrt, vertiefte er sich in das Studium Kants. Ein Student, der bei ihm philosophischen Unterricht suchte, veranlaßte ihn dazu. Der Anlaß wurde ihm zum Wendepunkt seines inneren Lebens. Die Philosophie Kants war ihm nicht nur eine philosophische Erleuchtung, sondern geradezu eine Bekehrung. In ihr entdeckte er sein innerstes Wesen wieder. Hier fand er das große Rätsel der Freiheit gelöst, das für unmöglich Gehaltene als wirklich und gewiß erwiesen. Mit heißem Glücksgefühl erfaßte ihn die frohe Botschaft. Sie zeigte ihm zugleich seine Lebensaufgabe. Er schwankte hinfort nicht mehr, was er zu tun habe; sein Weg konnte nur der eine sein, die neue Lehre von Grund aus beherrschen zu lernen, um sie dann philosophisch durchführen und der Mitwelt so darbieten zu können, daß sie ihre sittlich reformatorische Aufgabe an ihr erfülle.

Um Kant kennenzulernen, wanderte er nach Königsberg. Die persönliche Begegnung wurde ihm eine Enttäuschung. Um Kants Interesse zu gewinnen, schrieb er seine erste größere Arbeit, die „Kritik aller Offenbarung"; und Kant verhalf ihm zur Drucklegung. Diese Schrift hatte ein für Fichtes äußeres Fortkommen entscheidendes Schicksal; durch ein Versehen (vielleicht auch aus Spekulation) des Verlegers blieb der Autor auf dem Titelblatt ungenannt, und die Folge war, daß man das Werk allgemein für die seit langem erwartete Religionsphilosophie Kants hielt, wozu die Fassung des Titels, der Verlag, sowie der streng kantisch gehaltene Inhalt das ihrige beitrugen. Erst nachdem die ersten Rezensionen ihre Bewunderung öffentlich ausgesprochen hatten, gab Kant den Namen des Verfassers bekannt. Hierdurch wurde Fichte mit einem Schlage bekannt und berühmt.

1793 verheiratete er sich in Zürich. In der Ruhe des häuslichen Lebens reiften nun dem bisher Unsteten die ersten Entwürfe seines späteren Gedankenbaus. In einer Rezension des Schulzeschen „Äneside mus" entwickelt er den Gedanken, daß alle Skepsis sich in dem Satze auflöst: die Vernunft ist praktisch, sie ist als tätiges Ich dem Nicht-Ich von vornherein überlegen. Mit dieser Einsicht wächst er über den Problemkreis der Frühkantianer hinaus und gewinnt den Grundstein

seiner Wissenschaftslehre. Ein Zyklus von Vorträgen, die er in Zürich hält, entwirft zum erstenmal das neue Lehrgebäude. Gleichzeitig gibt er zwei Schriften heraus, die den Ausgangspunkt seiner späteren Rechts- und Geschichtsphilosophie bilden, die „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" und die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas".

Seine Sehnsucht nach einem größeren Wirkungskreise erfüllte sich schon im folgenden Jahre; er erhielt den Ruf auf die erledigte Professur Reinholds in Jena. Die fünf Jahre seiner Jenenser akademischen Lehrtätigkeit bilden den äußeren Höhepunkt seines Lebens. Sein Lehrerfolg war ein außergewöhnlicher; hier kam seine gewaltige Rednergabe zur Geltung. Gleichzeitig erstanden in unermüdlicher, konzentriertester Arbeit die Hauptwerke, die sein System enthielten. Noch in Zürich schrieb er die Ankündigungsschrift für seine Vorlesungen „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie" 1794; noch im selben Jahre folgten die beiden ersten Teile des Hauptwerkes: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer" im Druck. Im folgenden Jahr erscheint auch schon der dritte Teil, und fast gleichzeitig mit ihm der „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen". Unmittelbar im Anschluß an die Grundlage begann Fichte aber auch schon auf die Durchführung des Systems für diejenigen Problemgebiete hinzuarbeiten, die seinem Herzen am nächsten lagen; bereits 1796 erscheint die „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" und zwei Jahre darauf das „System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre". Unermüdlich war Fichte bemüht, seinen Grundgedanken Eingang bei den Lesern zu sichern. Diesem Bestreben entsprangen 1797 die beiden kleinen, aber sehr beachtenswerten Einleitungen in die Wissenschaftslehre. Gleichzeitig mit diesen Hauptschriften erscheint noch eine Reihe kleinerer Arbeiten, unter denen die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" sowie die Schriften zum Atheismusstreit hervorzuheben sind, von welch letzteren noch sogleich zu reden ist.

Zu beschaulicher Ruhe kam Fichte in Jena nicht. Sein eigener ruheloser Tatendurst, seine schroffe Geradheit, Rücksichtslosigkeit und Hartnäckigkeit, die gelegentlich wohl als Herrschsucht empfunden werden konnten, zogen ihm Feindschaft und Übelwollen zu. Gleich zu Anfang seiner Lehrtätigkeit erregten seine unter gewaltigem Zustrom zur Kirchen-

zeit gehaltenen Sonntagsvorlesungen Anstoß; dann geriet er in Konflikt mit den geheimen Studentenorden, deren Auflösung er erzwingen wollte. In beiden Fällen stieß er nicht auf das erhoffte Verständnis bei der Oberbehörde, da seine Eingaben beim akademischen Senat keine wohlwollende Weitergabe fanden. Trotz des großen Erfolges, den er mit den Orden erzielt hatte, konnte er es nicht hindern, daß ihm nächtlicherweile die Fenster eingeworfen und ihm selbst der Aufenthalt in Jena derart verleidet wurde, daß er für den Sommer 1795 nach Osmannstädt ziehen mußte.

Aber es sollte noch ernster kommen. 1798 veröffentlichte ein Schüler von ihm, Forberg, in seinem „Philosophischen Journal" eine Schrift über „Entwicklung des Begriffs der Religion". Da Fichte selbst die Schrift als etwas gewagt empfand, so ließ er ihr einen eigenen Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" vorausgehen. Als Replik hierauf erschien eine anonyme Schmähschrift voll gehässiger Verdrehungen unter dem Titel „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus". Das Dresdener Oberkonsistorium hielt es daraufhin für angezeigt, gegen Fichte die Anklage des Atheismus zu erheben und bei den fürstlich sächsischen Höfen seine Bestrafung zu beantragen. Zunächst wurde Konfiskation des „Philosophischen Journals" erwirkt. In dem nun eingeleiteten Verfahren suchte die Weimarer Regierung wohlwollend zu vermitteln. Aber Fichte war nicht zu Kompromissen geneigt. Er fühlte sich sachlich im Recht und glaubte Behörden und Öffentlichkeit von der Richtigkeit seiner religiösen Anschauungen überzeugen zu können. In dieser Absicht schrieb er seine „Appellation an das Publikum über die durch ein kurfürstlich sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen". Und als die gerichtliche Anklage gegen ihn von Weimar aus erfolgte, ließ er der Appellation noch eine „Verantwortungsschrift" folgen. Beide Schriften gossen nur Öl ins Feuer, stießen auch nicht auf das gewünschte Verständnis, da sie den Lesern die spekulative Höhe einer wirklich philosophischen Untersuchung zumuteten. In einem Brief an den Kurator der Universität Voigt in Weimar hatte Fichte außerdem die Kühnheit, mit seinem Abgang zu drohen, wenn ihm ein Verweis zuteil würde, und darauf hinzuweisen, daß eine Reihe gleichgesinnter Kollegen sich ihm dann anschließen würden. Die Regierung betrachtete diesen Brief ohne weiteres als Demissionsgesuch und — nahm dasselbe an. Fichte mußte nun, was

er am wenigsten gewollt hatte, Jena verlassen. Von den Kollegen folgte ihm keiner.

Er ging nach Berlin. Friedrich Schlegel ebnete ihm die Wege und führte ihn in den Kreis der Romantiker ein. Ein tieferes sachliches Verstehen hat ihn mit diesen Männern nie verbunden, und der am meisten philosophisch-spekulative unter ihnen, Friedrich Schleiermacher, blieb ihm gegenüber auch persönlich ablehnend. Aber er gewann hier Anregungen, die auf die spätere Umgestaltung seiner Philosophie entscheidend einwirkten. Fichte hielt in Berlin private Vorlesungen. Zweimal in diesen Jahren (1801 und 1804) hat er die Wissenschaftslehre hier neu zu entwickeln gesucht. Beide Vorlesungszyklen sind in seinem Nachlaß veröffentlicht worden, und der zweite zeigt eine tatsächlich bedeutsame Umgestaltung. Seine schriftstellerische Tätigkeit nahm seit dieser Zeit immer mehr ab; er hatte nach all den vielfachen Mißverständnissen kein rechtes Vertrauen mehr zum geschriebenen Wort; er hielt sich mehr und mehr an das gesprochene. 1800 erschien „Der geschlossene Handelsstaat" und „Die Bestimmung des Menschen", 1801 der „Sonnenklare Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen". Erst 1806 folgen die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", die seine Geschichtsphilosophie bringen, und das religionsphilosophische Hauptwerk, die „Anweisungen zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre".

Unterdessen war er 1805 einem Ruf nach Erlangen gefolgt, wurde aber durch den Kriegsausbruch schon im folgenden Jahre aus der neuen Tätigkeit herausgerissen. Nach der Besetzung Berlins durch die Franzosen floh er nach Königsberg, wo er vorübergehend dozierte. Nach Berlin zurückgekehrt, hielt er 1808 seine gewaltigen „Reden an die deutsche Nation", deren Bedeutung für die Wiedererweckung des deutschen Nationalgefühls den größeren Zusammenhängen der Weltgeschichte angehört. Als 1810 die Universität Berlin gegründet wurde, erhielt er dort die Professur für Philosophie und wurde der erste gewählte Rektor. Für das Rektorat freilich erwies sich sein jeder Konzession abholder Rigorismus als ungeeignet, und als die Handhabung der Disziplinargewalt ihn in unerfreuliche Konflikte stürzte, zog er es vor, sein Amt niederzulegen. Um so reichhaltiger entwickelte sich seine Vorlesungstätigkeit in den letzten Lebensjahren. Den aus dem Nachlaß veröffentlichten Vorlesungen dieser Zeit verdanken wir die reifsten und groß-

zügigsten Fassungen seines philosophischen Systems. Unter ihnen sind hervorzuheben: die „Tatsachen des Bewußtseins" 1810/11, die „Wissenschaftslehre" 1810, 1812 und 1813 (letztere unvollendet), der umfangreiche Vortragszyklus „über das Verhältnis der Logik zur Philosophie, oder transzendentale Logik" 1812, die „Einleitungsvorlesungen" 1813, das „System der Rechtslehre" und „Das System der Sittenlehre" 1812, die „Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie" (die sog. „Staatslehre") und die zweiten „Tatsachen des Bewußtseins" 1813. Von speziellerem Charakter sind daneben seine Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten" 1805, „über die Bestimmung des Gelehrten" 1811, die das alte Lieblingsthema Fichtes in immer neuer Vertiefung zeigen, sowie seine hochschulpädagogischen Entwürfe für die innere Organisation der Universität Erlangen und für die Universität Berlin.

Das Kriegsjahr 1814 machte seinem rastlosen Arbeitsleben ein jähes Ende. Seine Frau hatte sich der Verwundetenpflege gewidmet und erkrankte dabei am Lazarettfieber. An ihrem Krankenbett empfing Fichte die Ansteckung, der er in kurzer Zeit erlag.

2. Die Grundlage der Wissenschaftslehre.

Fichte war tief durchdrungen von der Überzeugung, mit seiner „Wissenschaftslehre" nichts anderes zu geben als die Durchführung der Kantischen Philosophie. Kant hat die Kritik der Vernunft geliefert, sowohl der theoretischen als der praktischen, aber das System der Vernunft hat er nach Fichtes Meinung nicht geliefert. Unter den Kantianern hat Reinhold dieses System zu verwirklichen gesucht; aber er gibt von den dazu erforderlichen Stücken nur zwei: die Methode des Schlusses aus dem Bedingten auf die Bedingung und die Einheit des ersten Grundsatzes, von dem sie auszugehen hat. Aber im letzteren Punkte verfehlt er die Aufgabe, weil er ausschließlich im theoretischen Problem wurzelt. Der Satz, daß die Vorstellung sich selbst sowohl vom Subjekt als auch vom Objekt zu unterscheiden weiß, indem sie sich gleichzeitig auf beide bezogen sieht, kann in allen, wie immer weit hinaus verfolgten Ableitungen nur auf eine Theorie des Vorstellungsvermögens hinausführen. Eine solche ist nun zwar auch nach Fichtes Meinung durchaus notwendig, aber sie darf nicht das Grundlegende sein. Und zwar aus zwei Gründen. Einmal muß dabei notwendig das Gegebenheitsmoment

im Stoff der Vorstellung unaufgelöst bleiben und auf den für jeden Idealismus ewig anstößigen Begriff des äußeren Dinges an sich hinausführen. Und dann kann das Vorstellungsvermögen auf keine Weise nachträglich in ein Handlungsvermögen überleiten; auf ein solches aber kommt es letzten Endes im System der Vernunft an, wie aus der Kantischen Behandlung des Freiheitsproblems unzweifelhaft zu ersehen ist. Reinhold hat diese Konsequenz auch insoweit gezogen, als er sie eben einsah. Im Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie war er folgerichtig auf die Überordnung des Begehrungsvermögens über das Vorstellungsvermögen gekommen. Aber er hatte nicht weiter gefolgert, daß nun auch im ganzen Aufbau der theoretischen Vernunft das Grundmoment der praktischen bereits vorausgesetzt ist und folglich auch in der „Ableitung" selbst als vorausgesetzt nachgewiesen werden muß. Und dadurch hatte er sich der einzigen Möglichkeit beraubt, die von ihm aufgestellte Forderung der Ableitung des Ganzen aus einem Guß wirklich durchzuführen.

Fichte zieht diese Konsequenz. Und das Ergebnis ist ein überraschendes. Die ganze Reihe der metaphysischen Schwierigkeiten, in die sich die Elementartheorie verwickelt hatte, löst sich ihm mit einem Schlage. Den springenden Punkt, auf den es hier ankommt, bezeichnet Fichte zum erstenmal deutlich in seiner Rezension des „Äneside mus". Die erste Voraussetzung Reinholds ist schon unrichtig, nämlich die, daß man überhaupt von einer Tatsache ausgehen müsse. Ein oberster Grundsatz der Ableitung in einem System kann niemals Tatsache im Sinne von Reinholds „Satz des Bewußtseins" sein. Alle Tatsachen sind erst etwas für das Bewußtsein. Tatsachen sind daher keine ersten unbedingten Ausgangspunkte; sie stehen ihrem Wesen nach unter den Gesetzen des Objektbewußtseins, und von ihnen hat es daher der Skeptiker immer leicht nachzuweisen, daß sie dieselben Kategorien (z. B. die Kausalität), deren Bestehen abgeleitet werden soll, schon zur Voraussetzung haben. Es gibt etwas Ursprünglicheres im Bewußtsein als die Tatsache: die Tathandlung. Denn das Bewußtsein ist im letzten Grunde aktiv, „die Vernunft ist praktisch", ihr eigentliches Wesen geht also im Tatsachencharakter nicht auf. Damit ist das Schwergewicht aus der theoretischen in die praktische Philosophie hinüber verlegt. Nur diese kann den ersten, obersten Grundsatz hergeben. Das theoretische Ich ist unselbständig; ihm bleibt das Nicht-Ich (sein Gegenstand) ewig gegenüber; es kann das Nicht-Ich nicht nur nicht aus sich hervorbringen, wie der reine Idea-

lismus fordern muß, sondern es würde zugleich mit der Selbständigkeit des Nicht-Ich auch sich selbst aufheben. Das Erkennen ist eben nur etwas in bezug auf ein von ihm verschiedenes Erkanntes, resp. Zu-Erkennendes. Über diese Dualität kann sein eigenes theoretisches Wesen das Bewußtsein niemals hinausheben. Es bleibt an die Dualität, an das Nicht-Ich gebunden. Darin liegt der Grund, warum ein bloß theoretischer Gesichtspunkt des Dinges an sich nicht Herr werden kann. Aber in der Einsicht dieses Sachverhalts liegt auch der Hinweis auf den einzig möglichen Ausweg, der hier übrig bleibt. Das Ich ist ja weit entfernt, in seinem theoretischen Charakter als Erkennendes aufzugehen. Das Ich ist zugleich handelnd. Handlung aber bedeutet das umgekehrte Verhältnis zum Gegenstande; in ihr greift das Ich schaffend und gestaltend auf das Nicht-Ich über, bildet es um nach seinem Bilde, d. h. nach Zwecken seines Geistes, und dokumentiert dadurch seine Überlegenheit über das Nicht-Ich. Hier ist also das Ich tatsächlich hervorbringend. Die Gleichberechtigung des Nicht-Ich mit ihm hört hier auf, und mit ihr hört die Dualität auf. Und wenn irgendwo, so ist hier der Punkt, in welchem die Einheit eines ersten Grundsatzes der Philosophie angesetzt werden darf.

Dieser Gedanke ist es, den die Hauptschriften der Jahre 1794/95 unermüdlich aufs neue zu formulieren suchen; er ist es, dessen Klärung und Sicherstellung in erster Linie die beiden „Einleitungen" von 1797 verfolgen. Das Ich weiß unmittelbar von sich selbst, und zwar als von einem tätigen. „Die Intelligenz sieht sich selbst zu", das bedeutet den Begriff „Ich" — so führt die erste „Einleitung" aus — und dieses Zusehen gehört mit zu ihrem Wesen; die Vereinigung von Sein und Sehen ist die Natur der Intelligenz. Das ist es, was sich von keinem Objekt sagen läßt. Das Sein des Objekts besteht nicht für sich, sondern offenbar nur für ein anderes, es ist Objekt für ein Subjekt. Wollte man nun aus diesem Fürsichsein auf das Ansichsein der Seele schließen, so fiele man in den umgekehrten Fehler, den aller bisherige Idealismus begangen hat. Die Seele müßte dann als Ding an sich das Hervorbringende des Objekts, also „einwirkendes Ding" in demselben Sinne sein, wie Reinhold es vom äußeren Ding an sich gelten ließ. Die transzendente Kausalität wäre also schon wieder vorausgesetzt. Der einzig mögliche und konsequente Idealismus muß daher noch einen Schritt weiter gehen: das hervorbringende Ich darf ihm weder ein Ding noch ein Sein bedeuten, darf kein „Bestehendes" und nicht einmal ein „Tätiges" genannt werden — das alles ist noch zu objektartig und seinem Wesen

heterogen —, es ist vielmehr nur ein Tun, ein bestimmtes Handeln. Und der Sinn desjenigen Seins, welches die sich zusehende Intelligenz als ihr Wesen erfaßt, ist lediglich der dieses „Handelns" selbst, nicht eines Handelnden hinter ihm. So präzisiert sich der Unterschied der Tathandlung gegen die Tatsache. Zugleich aber wird daran der Unterschied der Fichteschen These gegen die ihr äußerlich verwandte des Descartes klar: weder das „ich bin" noch das „ich denke" ist das Letzte, worauf die Reflexion hinausführt, sondern einzig das „ich handle". Die transzendentale Apperzeption Kants, an die Fichte hier bewußt anknüpft, ist ihm damit nicht erschöpft, daß sie oberstes Prinzip des erkennenden Bewußtseins ist; sie ist auch oberstes Prinzip des praktischen Bewußtseins. Durch diese Wendung erst wird ihre Bedeutung eine universale.

Der Dogmatismus und der gewöhnliche Idealismus sind beide gleich unfähig, das Rätsel des Bewußtseins zu lösen, weil beide ihren Ausgangspunkt nicht im Kernpunkte des Bewußtseins wählen. Auch der transzendentale Idealismus, wie Kant ihn entwickelt, ist nicht fähig, die bestimmten Vorstellungen aus dem Ich abzuleiten. Die Bestimmtheit gibt hier nicht das Ich, sondern sie ist ihm aufgeprägt, was eine „völlig widersprechende Voraussetzung zeigt". Auch Becks Standpunkt ist in diesem Sinne nur „halber Kritizismus", eben weil er den praktischen Urgrund des Bewußtseins verfehlt. Der wahre Idealismus muß auch hierin einen Schritt weiter gehen. Die Bestimmtheit der Vorstellung darf nicht auf Gesetze des Bewußtseins zurückgehen, die dieses nicht selbst bestimmt; solche wären nur wieder ein ihm äußeres Ansichsein in neuer Prägung. Die Gesetze müssen selbst von ihm hervorgebracht sein. Die Intelligenz muß sich die Gesetze der Vorstellungsbestimmtheit im Verlaufe ihres Handelns selbst geben. Diese Gesetzgebung läßt sich dann als reine Spontaneität verstehen, d. h. als ein notwendiges Handeln höherer Ordnung, auf welches aus eben jener in die Erscheinung tretenden Gesetzhaftigkeit der Vorstellung geschlossen werden darf. Die Kausalität z. B. muß so als Art der Verbindung aus höheren Gesetzen ableitbar sein. Ebenso aber auch das Mannigfaltige, das zu verbinden ist und das seine Bestimmtheiten als Stoff bei Kant ja schon mitbringt. Gegen die Kantische Betrachtungsweise wird also hier die Idealität der transzendentalen Erkenntnisbedingungen in eine höhere Schicht des philosophischen Gedankens erhoben. Kant nimmt die in Frage stehenden Gesetze auf niederer Stufe auf, gewinnt sie aus ihrer Anwendung

(der Erfahrung), nicht aus dem Wesen der Intelligenz selbst heraus. Bei ihm sind die Anwendungen und mit ihnen die Gesetze selbst gegeben. Der wahre Idealismus darf aber nichts als das Wesen der Intelligenz als gegeben voraussetzen. Und dieses ist reine Aktivität. Kant zeigt nicht, wie das Objekt entstehe, sondern nur seine Beschaffenheiten und Verhältnisse. Diese lassen sich aber sehr wohl in ihrer Entstehung begreifen, wenn man sie bis auf ihren Ursprung zurückleitet, der nicht wiederum in gegebenen Gesetzen, sondern in freier Gesetzgebung liegt. Nach einem gegebenen Stoff zu fragen, ist dann müßig, denn das Objekt ist ja nichts als die ursprüngliche Synthesis aller Verhältnisse. Diese philosophische Grundeinstellung läßt sich nicht ableiten, man kann sich ihrer nur unmittelbar „versichern". Denn der letzte Schlupfwinkel aller Bestimmtheiten, sowie die Einheit ihrer Synthese liegt im Handeln der Intelligenz.

Die Höhe der Spekulation, die hier gefordert wird, hat etwas Schwindelerregendes. Hier wird der alte Unterschied des Aprioriſchen und Aposteriorischen vollkommen relativ. In gewissem Sinne ist alles Erfahrung, auch das Sich-selbst-Zusehen der Intelligenz; umgekehrt aber antizipiert der philosophische Gedanke die ganze Erfahrung und sucht zu ihr das Primäre, die Momente der Subjektstätigkeit, in denen sie sich aufbaut. Und in diesem Sinne ist alle Erkenntnis rein a priori. Was bei Kant ein fundamentaler Gegensatz ist, sinkt hier zum sekundären Unterschied der Betrachtungsweise herab. Daher aber auch die Schroffheit der Grundforderung der Wissenschaftslehre, alles aus einem Grundsatze heraus zu verstehen. Und diese überspannt klingende Forderung gewinnt einen ganz schlichten Sinn, wenn man im Auge behält, daß die Ableitung aus dem Grundsatze nicht etwa ein Herausklauben des mannigfaltigen Inhalts aus der leeren Abstraktheit einer axiomatischen These bedeutet, also nicht Deduktion im formalen Sinne, sondern ganz einfach den Nachweis des Gefundenen (also des Empirischen) im unmittelbaren Bewußtsein. Dieses unmittelbare Bewußtsein schließt eben die Fülle schon ein, in ihm gerade ist das Ganze der Erfahrung schon antizipiert — was schließlich im Sinne des strengen Idealismus eine Selbstverständlichkeit ist. Und nimmt man hinzu, daß hier das unmittelbare Bewußtsein nicht abstrakt als Objekt, sondern gerade in seiner ursprünglichen Lebendigkeit als Aktivität genommen ist, resp. zu nehmen ist, so liegt in dem Ansinnen der Wissenschaftslehre durchaus keine Paradoxie. Die Frage ist nur, wie dieses Ansinnen zu erfüllen

ist. Und dazu bedarf es der Erörterung zweier Punkte: 1. wie versichert sich das philosophische Bewußtsein seines Ausgangspunktes, des ursprünglichen Bewußtseins? Und 2. wie muß die Methode der Ableitung des bestimmten Inhalts aus dem ursprünglichen Bewußtsein beschaffen sein? Die erste Frage führt auf den Begriff der intellektualen Anschauung hinaus, die zweite auf den der Dialektik.

Die „zweite Einleitung" unterscheidet zwei Reihen von Handlungen, die in der Wissenschaftslehre nebeneinander herlaufen: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. Nur die erstere ist ursprünglich, die letztere ist Sache der Reflexion. Wohin gehört nun der Akt der Selbstbesinnung, mit dem die Wissenschaftslehre beginnt? Als Grundsatz der Philosophie ist er eine Handlung des Philosophen. Aber müßte dann nicht das Ich schon vor dieser Handlung bestehen? Fichte antwortet: nein. Erst durch diesen Akt (durch ein Handeln auf ein Handeln) „wird das Ich ursprünglich für sich selbst". Dann aber kann dieser Akt nicht der sekundären Reihe angehören. Auch im naiven Bewußtsein ist aller Inhalt schon auf ein Ich bezogen. Nicht um einen willkürlichen Akt handelt es sich, der auch unterbleiben könnte, sondern um einen notwendigen. Der Philosoph darf nicht sagen: „ich mache es so, weil es so ist"; sondern nur umgekehrt: „es ist so, weil ich es so mache," d. h. weil das ursprüngliche Bewußtsein in mir es so macht. Die Handlung des Philosophen ist die Rückbeziehung auf eine Urhandlung. Er vollzieht mit Bewußtsein, was das Ich mit Notwendigkeit vollzieht; d. h. er bringt sich in seiner willkürlichen Reflexionshandlung die notwendige Urhandlung zur Anschauung.

Was Handeln sei, läßt sich nicht begreifen, sondern nur anschauen. Begriffen wird das Wesen der Handlung erst hinterher aus seinem Gegensatz zum Sein; oder, was dasselbe ist, erkannt wird das Wesen des Ich erst an dem des Nicht-Ich. Anschauung ist noch nicht Erkenntnis. Die dem Philosophen angemutete Anschauung seiner selbst nennt Fichte nun „intellektuale Anschauung". Sie ist nichts anderes als unmittelbares Bewußtsein der Handlung. Empirisch ist diese Anschauung nicht, weil sie offenbar in aller Erfahrung bereits vorausgesetzt ist. Sinnlich ist sie nicht, weil sie sich weder in den Formen des äußeren noch des inneren Sinnes bewegt, sondern eine Selbstanschauung des Ich, reine Selbsterfassung der Urtätigkeit ist. Raum und Zeit sind nicht ihre Formen. Kant lehnte die intellektuale Anschauung ab, weil er in ihr eine Quelle

metaphysischer Verirrungen erblickte; Anschauung ist nach ihm nur sinnlich, auch die aprioriſche; der Intellekt aber ist nur denkend, also unanschaulich. Wäre der Verstand auch anschauend, so gäbe es Erkenntnis der Dinge an sich, denn denken kann er sie, und nur die Grenze der Anschauung verschließt ihm ihre Erkenntnis. Läßt man diese Grenze fallen, so fällt damit das ganze Bollwerk der Kritik gegen die Metaphysik. Aber Fichte denkt gar nicht an solche Verallgemeinerung der intellektualen Anschauung. Er ist weit entfernt, sie als Erkenntnis von Dingen an sich gelten zu lassen. Das Ding an sich ist für ihn ein „rein unvernünftiger Begriff", der streng genommen auch nicht denkbar (Noumenon) ist. Dinge an sich kommen also als Gegenstände irgendwelcher Erkenntnis hier gar nicht in Frage. Die Wissenschaftslehre hat keinen Ort für sie. Alles „Sein" in der Wissenschaftslehre ist notwendig ein sinnliches. Daher fällt für sie auch die Besorgnis um den Mißbrauch der intellektualen Anschauung als eine müßige hin. Was Kant intellektuale Anschauung nannte und mit Recht ablehnte, ist hier von vornherein ein Unding und „keines Namens wert" -- genau so wie ihr vermeintlicher Gegenstand, das Ding an sich. Hat man sich aber gegen den von Kant verpönten Sinn der intellektualen Anschauung einmal genügend gesichert, so wird ihr Begriff wieder frei für die Bestimmung desjenigen nachweislich bestehenden Bewußtseinsaktes, auf den er rechtmäßig zutrifft. Kant hat selbst einen solchen in seiner „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" vorgezeichnet, indem er die transzendentale Apperzeption als höchsten Einheitspunkt des Bewußtseins bezeichnet. Aber die Art, wie das philosophische Bewußtsein sich dieses Einheitspunktes versichert, konnte er nicht bestimmen, weil er den einzig dafür zupassenden Begriff als unstatthaft verworfen hatte. Derjenige Ort aber, an dem bei Kant dieser Mangel erst richtig fühlbar wird, ist seine Lehre vom Sittengesetz. Das Sittengesetz soll der Erkenntnisgrund der transzendentalen Freiheit sein; diese aber hat den Charakter eines Noumenon. Für das Bewußtsein des kategorischen Imperativs, an dem hier alles hängt, hat Kant keine Bezeichnung, und er konnte sie nicht haben, eben weil er sie um eines dogmatischen Mißbrauchs willen preisgegeben hatte. Die Preisgabe rächt sich hier; denn das Bewußtsein des kategorischen Imperativs ist ohne Zweifel ein unmittelbares, also Anschauung, und nicht Reflexion; aber kein sinnliches, also intellektuale Anschauung. Es muß eine Selbstanschauung des Intellekts geben, ohne sie ist kein Ichbewußtsein möglich. Dieses aber läßt sich in jedem Bewußtsein aufzeigen;

muß doch das „Ich denke" auch nach Kant alle meine Vorstellungen begleiten können. Die intellektuale Anschauung der Wissenschaftslehre nun geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln; sie ist daher bei Kant gar nicht bezeichnet. Also kann sie auch dem Gedanken der Kritik nicht zuwiderlaufen. Aber die Kritik kann auch ohne sie gar nicht bestehen, denn sie kann ohne sie gar nicht zu einem Begriff des Handelns, also auch nicht der Freiheit, kommen. Der Begriff des Handelns nämlich, auch der naive, den wir praktisch immer in Anspruch nehmen, kommt überhaupt erst durch intellektuale Anschauung zustande, eben durch die Selbstanschauung des Handelnden. Und darin, daß es ein Bewußtsein der Handlung gibt, liegt der Beweis für das Vorhandensein der intellektualen Anschauung. Ich kann ohne sie weder Hand noch Fuß bewegen, denn durch sie unterscheide ich mich von den vorgefundenen Objekten. Das Unterscheidende ist die Tathandlung. Sie ist der Punkt, in dem beide Welten, die sensible und die intelligible, verknüpft und unterschieden sind.

Die Art dieses Beweisganges ist grundlegend für den Aufbau der Wissenschaftslehre. Der erste Grundsatz einer weitausschauenden Ableitung kann nicht selbst in ihr abgeleitet sein. Er muß unmittelbar anschaulich erfaßbar sein. Darin bildet die intellektuale Anschauung der Tathandlung des Ich den ersten, alles Weitere bestimmenden Schritt des Systems. Dennoch spricht Fichte auch hier von einem Beweise. Und gerade das ist charakteristisch, denn daran wandelt sich das Beweisverfahren in etwas Neues, aller Apodeiktik Zuwiderlaufendes. Einem etwas beweisen, heißt in diesem neuen Sinne nicht, ihm aus allgemeinen Sätzen das Besondere deduzieren, sondern ihm nachweisen, daß das in Frage Stehende bereits in ihm enthalten sei. Es muß ihm zur eigenen Anschauung gebracht werden. Aus dieser Art des Beweisens erklärt sich die scheinbar paradoxe Methode Fichtes, sich direkt an die Selbsttätigkeit des Lesers oder Hörers zu wenden und von ihm zu verlangen, daß er den Akt des Selbstbewußtseins erst einmal bewußt vollziehe. Denn es ist offenbar, daß nur in der Selbsttätigkeit das Bewußtsein sich auf seinen Charakter als Tathandlung besinnen kann.

Das gleiche Beweisverfahren gilt indessen auch für die weiteren Schritte der Wissenschaftslehre. Aus dem obersten Grundsatz, der Setzung des handelnden Ich, soll der ganze Inhalt des Bewußtseins, des theoretischen wie des praktischen, mit allen seinen Verzweigungen

deduziert werden. Aber wie kann aus dem Ich etwas folgen, was in ihm nicht enthalten wäre? Das kann nicht gemeint sein. Vielmehr umgekehrt: es soll in ihm nur aufgezeigt werden, was in ihm tatsächlich enthalten ist, d. h. was in ihm vorausgesetzt ist. Das aber ist ebendasselbe Verfahren wie beim ersten Schritt.

Das Selbstbewußtsein des handelnden Ich ist kein Begreifen, sondern nur Anschauung. Durch diese allein entsteht noch kein eigentliches Bewußtsein. Zum Bewußtsein gehört auch das Objekt. Also muß vom ersten Akt auf einen zweiten fortgeschlossen werden, ohne den der erste sich nicht vollziehen kann. Der Setzung des Ich muß die Setzung eines Nicht-Ich entgegentreten. Der erste Akt erweist sich als „nur ein Teil", ein künstlich Abgesondertes, eine Abstraktion des Philosophen. Das Ich kann sich nicht handelnd finden ohne Gegenstand, auf den die Handlung geht. Das Sein des Ich ist nur dadurch möglich, daß ihm zugleich ein Sein außer ihm entsteht. Die Setzung eines solchen außer ihm Seienden bedeutet aber offenkundig eine Antithese zur These des Ich. Wir finden uns hier also in einem antithetischen Verfahren. Wichtig dabei ist, daß die Antithese nicht willkürlich zur These des Ich hinzutritt, sondern sich aus ihr selbst ergibt, von ihr selbst gefordert ist. Aber deswegen ist sie noch nicht mit ihr im Einklang. Zunächst waltet der Widerspruch, ein innerlich notwendiger, unvermeidlicher Widerspruch, der im Wesen der Sache liegt. Soll er überwunden werden, so muß der höhere Gesichtspunkt der Vereinigung aufgewiesen werden, der die Thesis und Antithesis zur Synthesis zusammenschließt. Nun kann der „Vereinigungspunkt Entgegengesetzter" nicht willkürlich konstruiert werden; es kann sich vielmehr nur darum handeln, ihn als bereits vorhanden aufzuweisen, d. h. nachzuweisen, daß er „im Bewußtsein der Entgegengesetzten" bereits enthalten ist; wobei offenbar der Typus des Beweisverfahrens sich auch hier wiederum als der alte erweist. Um einen solchen Nachweis aber kann die Vernunft nicht verlegen sein; denn allein die Tatsache, daß sie als die eine und identische sowohl These als Antithese hervortreibt, bürgt dafür, daß sie auch ihrer Vereinigung fähig sein muß. Es gilt also allemal auf dieser Stufe des Gedankenganges den schon vorhandenen Punkt der Synthesis nur bewußt zu machen. Ist dann der Kreis von These, Antithese und Synthese geschlossen, so schreitet die Ableitung in der Weise fort, daß das Resultat der Synthese sich wiederum als neue These auffassen läßt, der eine neue Antithese entgegentritt. So muß der Prozeß weitergehen, bis er die Reihe

der im ersten Grundsatz enthaltenen Momente durchlaufen hat und inhaltlich zu ihm zurückkehrt.

Dieses „dialektische" Verfahren, das nachmals bei Hegel zur universalen Methode der Philosophie werden sollte, ist bei Fichte noch im Entstehen, noch beweglich, lose und nicht ohne gelegentliche Verstöße gegen sein eigenes Prinzip. Man spürt hier noch die geschichtlichen Ursprünge der Methode durch, die in Kants antithetisch gebauter Antinomienlehre einerseits und in Reinholds Postulat der einheitlichen Ableitung andererseits zu suchen sind. Einheit des Grundsatzes und Einheit der Methode — diese beiden Grundforderungen hängen bei Fichte unlöslich zusammen; beide teilt er mit Reinhold, aber beide gewinnen bei ihm ein vollständig anderes Gesicht. Und in beiden Fällen ist es der bewußte Rückgriff auf gewisse letzte Tiefen der Kantischen Philosophie, der ihn über Reinhold hinaushebt. Für den obersten Grundsatz der Ableitung haben wir das gesehen. Für die Methode der Ableitung aber läßt es sich ebenso aufzeigen. Nach Reinhold sollte alle Ableitung in dem Nachweise bestehen, daß das Gesuchte bereits Bedingung des Zugestandenen und Anerkannten ist. Der Nachweis der Bewußtseinselemente ist bei ihm eine Kette von Schlüssen aus dem Bedingten auf die Bedingung. Dabei bleibt aber die Methode ihrem Gegenstande durchaus äußerlich. Es wird nicht klar, warum das Bewußtsein sich nicht einfach auf einen Blick selbst durchschauen kann. Als Grund dafür könnte die Elementartheorie höchstens die Heterogeneität des „Stoffes" geltend machen. Diese aber ist gerade bei Fichte aufgehoben. Die Wissenschaftslehre weiß hierfür einen ganz anderen, in der Natur des Bewußtseins selbst liegenden Grund. Kant hatte gezeigt, daß die Vernunft in ihren metaphysischen Grenzproblemen antinomisch wird, d. h. daß sie hier auf Widersprüche hinausführt, die ihr aus ihrem eigenen Wesen erwachsen. Gemäß dem Verfahren der Kritik hatte er daher die Grenze des rechtmäßigen Verstandesgebrauchs diesseits dieser unvermeidlichen Spaltung angesetzt und die „Dialektik" in die „Logik des Scheins" verwiesen. Aber in den dynamischen Antinomien hielt er diesen Standpunkt nicht fest. Der von der Ethik geforderte positive Sinn der transzendentalen Freiheit durchbrach das Schema der Begrenzung. Wie nun für Fichte überhaupt das Freiheitsproblem der entscheidende Punkt für alles ist, so auch für seine Methode. Ist die Vernunft schon in ihrem Grundproblem dialektisch, so ist zu erwarten, daß sie durchweg dialektisch sein wird. Hinter der Kantischen

Antinomie von Kausalität und Freiheit steckt die der theoretischen und praktischen Vernunft, und hinter dieser wiederum die der Gesetzlichkeit des Nicht-Ich und der des Ich. Das aber ist der Ausgangspunkt von Fichtes Dialektik. Tatsächlich sind nicht allein die Kantischen Antinomien antithetisch aufgebaut. In der Schichtung von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, in der vierfachen Trichotomie der Urteils- und Kategorientafel, der Schemata und Grundsätze, sowie in der ständigen Wiederkehr der gleichen Disposition durch alle Glieder des Systems, läßt sich die dialektische Struktur der Folge von These, Antithese und Synthese wiedererkennen. Aber diese Struktur bleibt bei Kant im Grunde unverstanden, gleichsam unterirdisch, dem Gang der Untersuchung äußerlich und zufällig. Fichte erhebt sie ins philosophische Bewußtsein und findet in ihr das Mittel, durch methodische Verfolgung und Verwertung des allgemeinen Dreischrittes der Vernunft die Einheit des systematischen Gesamtbildes zu gewinnen. Und das Mittel erweist sich als brauchbar, es reift ihm unter den Händen zur strengen Methode für das imponierende Gebäude der Wissenschaftslehre. Mit dieser Methode gelingt es ihm, in verschleierte Tiefen des ursprünglichen Bewußtseins hinabzuleuchten, das Niegesehene sichtbar zu machen. Ihre große Überlegenheit besteht eben darin, daß sie die Widersprüche nicht zu scheuen braucht, wie die alte lineare Apodeiktik, die nur den Satz des Widerspruchs als höchstes Gesetz kannte. Sie kann es mit den Widersprüchen aufnehmen, denn sie darf das Widersprechende als in der Vernunft wirklich vorhanden gelten lassen, weil sie zugleich das Mittel besitzt, die Einheit in einer höheren Synthese wiederzugewinnen. Freilich bringt diese Methode zugleich die Gefahr spekulativer Überspannung mit sich, und Fichte hat ihr nicht überall zu begegnen gewußt, wie eine Reihe gewaltsamer Vermittlungen im Gange seiner Deduktion vermuten läßt. Inwieweit hier die Grenzen seiner Beherrschung der eigenen Methode zutage treten, wieweit vielleicht Dialektik für sich genommen überhaupt ein einseitiges Verfahren ist und irgendwo ihre natürlichen Grenzen findet, über die sie sich nur durch Gewaltsamkeiten täuschen kann, das zu entscheiden wäre Sache einer bis heute noch nicht geleisteten Untersuchung. Soviel ist gewiß, daß Fichte dank seiner genial konzipierten Methode der erste wurde, der ein geschlossenes, durchgeführtes System des Idealismus zustande brachte. Und ebenso gewiß ist es, daß dieselbe Methode Schelling und Hegel auf die Höhe ihrer Systemkonzeptionen gehoben hat.

Die Kehrseite der dialektischen Methode freilich ist eine Höhe der Abstraktion und eine Schwierigkeit der sprachlichen Darstellung, die Fichtes Werke für jeden nicht umfassend Vorgebildeten und Geschulten oder dialektisch Kongenialen bis heute fast unlesbar macht. Besonders gilt das von dem Hauptwerk, der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794). Weit besser eignen sich zur Einführung in Fichtes System die beiden Einleitungen von 1797 und der „Sonnenklare Bericht".

3. Die theoretische Wissenschaftslehre.

Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre und ihre Methode zeigen gewissermaßen das gleiche Gesicht. Jener betrifft nicht ein Sein, sondern eine Handlung, diese aber bewegt sich nicht in festen begrifflichen Resultaten, sondern alles Erbrachte wird ihr unter der Hand wiederum problematisch und widersprechend; alles fluktuiert, tendiert über sich hinaus, die Begriffe selbst werden fließend. Dieselbe Dynamik beherrscht hier Methode und Inhalt. Das natürliche Bewußtsein kann sich keine Funktion ohne funktionierendes Subjekt denken, keine Tätigkeit ohne Täter, kein Fortschreiten ohne Fortschreitendes und vorhandene Stufen, über die fortgeschritten wird. Und die meisten philosophischen Systeme nehmen dieses naive Postulat unbesehen auf und lassen es als den Gedanken der Substanz den ersten Platz einnehmen. Kant machte in seiner funktionalen Auffassung des Bewußtseins einen bedeutsamen Schritt auf die Überwindung dieser Weltansicht zu. Bei Fichte wird sie bewußt überwunden und in ihr Gegenteil umgekehrt; es gibt die reine Funktion ohne Substrat, und sie ist die Grundlage von allem. Alles Sein ist sekundär gegen die Handlung, es entsteht erst in ihr als ihr Produkt. Nur das Sein der Handlung selbst macht eine Ausnahme, dieses aber ist nicht substantielles Sein, also nicht Sein im gewöhnlichen Sinne. Das Ich ist nichts außer der Tathandlung, es besteht in ihr. Nicht ein seiendes Ich läßt die Handlung hervorgehen, sondern in der seienden Handlung erst entsteht das scheinbar Substrathafte, das Ich. Darin liegt der Gegensatz des Fichteschen Ausgangspunktes zum cogito ergo sum des Descartes.

Die dialektische Methode nun erweitert diesen Gedanken vom ersten Ausgangspunkte aus auf alle weiteren Schritte. Alles, was aus der Urfunktion hervorgeht, behält deren funktionalen Charakter an sich und

erweist sich als bloßes Übergangsglied in einem großen Zusammenhang, der sich zuletzt wiederum als der der ursprünglichen Tathandlung erweist. In diesen Kreislauf ist der Aufbau der Wissenschaftslehre vorgezeichnet. Ihn in seine Stufen auseinanderzulegen, ist die Aufgabe der Dialektik.

Das exemplum crucis dieser Aufgabe ist aber gleich im nächsten Schritt enthalten: wie kommt das Ich zum Bewußtsein eines Nicht-Ich, wie entsteht dem Ich die Sphäre der Außenwelt, der Objekte und des Wirklichen, die für alles erkennende Bewußtsein den Charakter der Gegebenheit trägt? Der sachliche Schwerpunkt der Philosophie mag noch so sehr im praktischen Teil liegen, das erste und schwierigste Problem, das sie zu lösen hat, um überhaupt erst dahin zu gelangen, liegt doch im theoretischen Teil. Gerade für einen dynamisch-ethischen Idealismus wie den Fichteschen muß hier die Hauptklippe liegen. Die beiden Grundprobleme, Sein und Handlung, stehen von vornherein antinomisch zueinander, und mit ihnen die zugehörigen Gebiete, das des Erkenntnisproblems und das des Freiheitsproblems. Das Weltbild der älteren metaphysischen Systeme ging durchweg von einem Sein aus und sicherte sich dadurch das Erkenntnisproblem; das Freiheitsproblem aber ließ sich von solcher Position aus nicht bewältigen. Kants Primatgedanke bedeutet hier eine Umwälzung, und Fichte stellt ihn im ersten Grundsatz an die Spitze des Systems. Indem er das selbständige Sein zugunsten der primären Handlung verwirft, sichert er sich gleich beim ersten Schritt die Lösung des Freiheitsproblems. Aber das Seinsproblem ist damit nicht gelöst; und die ganze Schwierigkeit fällt nunmehr auf den zweiten Schritt. Die ganze Disposition ist so getroffen, daß sie wohl die freie Initiative des praktischen Bewußtseins, aber nicht ebenso unmittelbar die Gegebenheit der Gegenstände für das theoretische Bewußtsein rechtfertigt. Das Verhältnis von Freiheitsproblem und Erkenntnisproblem hat sich umgekehrt. Mit der Sicherung des ersteren ist das letztere ins Ungewisse hinausgerückt. Somit liegt der Punkt der wichtigsten Aufschlüsse gerade für die praktisch orientierte Wissenschaftslehre nichtsdestoweniger im theoretischen Problem.

Aber die Lösung dieser Aufgabe muß möglich sein. Das Selbstbewußtsein der Handlung ist nicht zu bestreiten. Wäre nun dieses Selbstbewußtsein ein in sich einfaches Phänomen, so brauchte aus ihm nichts weiter zu folgen. Das ist es aber keineswegs, vielmehr läßt sich an ihm eine ganze Reihe von Bedingungen folgerichtig aufzeigen, ohne die es nicht bestehen kann. Diese Bedingungen herauszuarbeiten, ist Sache

der Dialektik. Dabei ist von vornherein gewiß, daß alles, was sich als Bedingung des Selbstbewußtseins nachweisen läßt, ebenso gewiß besteht, wie es selbst. Gesetzt nun, es ließe sich zeigen, daß das Selbstbewußtsein nicht ohne ein ihm gegenübertretendes Objekt bestehen kann, dieses aber wiederum nicht anders als in einer hervorbringenden Tätigkeit des Ich entstehen kann, so wäre damit in der Tat der Ursprung des Erkenntnisgegenstandes mitsamt allen seinen Teilmomenten und weiteren Bedingungen im Ich erwiesen und damit zugleich das Erkenntnisproblem prinzipiell gelöst.

Diesen Erweis zu führen, unternimmt die Wissenschaftslehre in aller Form. Der erste Grundsatz, der schlechthin unbedingt ist, lautete: „ich bin", oder „das Ich setzt sich selbst". Nun ist die Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst, und mit ihr die Setzung des Ich, nur möglich, wenn zugleich Bewußtsein eines Gegenstandes vorliegt, gegen den das Ich sich abhebt. Das Ich also kann sich selbst nur setzen, wenn es zugleich ein Nicht-Ich setzt. Daher ergibt sich als zweiter, seinem Gehalt nach bedingter Grundsatz die Formel: „Das Ich setzt ein Nicht-Ich." Dieser Satz ist die Antithese zum ersten Grundsatz und spricht das Prinzip des Idealismus aus. Ein Nicht-Ich ohne Ich, ein Objekt ohne Subjekt ist ein Unding. Der Gegensatz gegen ein Subjekt gehört zum Wesen des Objekts. Sofern aber das Objekt kein selbständiges, sondern ein vom Subjekt gesetztes ist, bleibt es auch dem Subjekt immanent; d. h. „das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich".

Somit setzt das Ich zugleich sich selbst und das Nicht-Ich. Damit setzt es Widersprechendes in seiner eigenen Sphäre, denn Ich und Nicht Ich heben einander auf. Der Widerspruch ist zu lösen. Das ist nur möglich durch gegenseitige Einschränkung beider Setzungen, d. h. durch beiderseitige teilweise Aufhebung. Das drückt der dritte, seiner Form nach bedingte Grundsatz aus in der Formel: „Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen." Die Bewußtseinssphäre teilt sich in Subjekt und Objekt auf. Die Aufteilung aber ist zugleich Vereinigung, Synthese beider. Subjekt und Objekt kommen ohne einander nicht vor. Sie sind als Urgegensatz im Selbstbewußtsein enthalten, und alles Bewußtsein, ob praktisch oder theoretisch, setzt ihre polare Bezogenheit als Grundstruktur schon voraus.

Löst man die gegenseitige Einschränkung, die im dritten Grundsatz gesetzt ist, in ihre beiden Bestandteile auf, so ergibt sich ein doppelter Sinn: 1. die Beschränkung des Nicht-Ich durch das Ich, 2. die Be-

schränkung des Ich durch das Nicht-Ich. Da aber alle Beschränkung zugleich den Sinn einer positiven Bestimmung hat (omnis negatio est determinatio), so resultieren zwei weitere positive Sätze als Kehrseiten des Grundsatzes: 1. das Ich setzt das Nicht-Ich als bestimmt durch das Ich, und 2. das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich. Im ersteren Falle ist das Ich aktiv tätig an seinem Objekt, im letzteren aber ist es leidend oder empfangend dem Objekt gegenüber. Beides aber durch seine eigene Setzung. Das erstere Verhalten des Ich nennen wir Handlung, das letztere Erkenntnis; mit jener beschäftigt sich der praktische, mit dieser der theoretische Teil der Wissenschaftslehre. Nun setzt aber alles praktisch handelnde Verhalten des Subjekts schon die Welt der Objekte und ein erkennendes Verhalten des Subjektes zu ihnen voraus. Daraus folgt, daß in der Wissenschaftslehre das praktische Problem zunächst gegen das theoretische zurücktreten muß.

Die Grundlage des theoretischen Wissens ist also der Satz: das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich. Darin liegt sogleich eine neue Schwierigkeit. Wie kann das Ich vom Nicht-Ich bestimmt werden, wenn doch alle Tätigkeit die des Ich ist, alle Bestimmung also nur vom Ich ausgehen kann? Alle Realität des Objekts ist ursprünglich in ihm beschlossen. Wie also kann ein Objekt das Ich affizieren? Die Tätigkeit des Nicht-Ich muß vielmehr letzten Endes Tätigkeit des Ich sein. Da nun aber die Tätigkeit des Nicht-Ich eine Einschränkung des Ich bedeutet, so kann es sich hier im Grunde nur um eine Selbstbeschränkung der Tätigkeit des Ich handeln. Seine Bestimmung durch das Nicht-Ich ist Selbstbestimmung, sein Affiziertwerden durch das Objekt ist Selbstaffektion. Wie das Ich zu dieser Selbstbeschränkung kommt, wieso sie aus seinem Wesen notwendig ist, darauf hat die theoretische Betrachtung keine Antwort. Diese Frage bleibt der praktischen Wissenschaftslehre vorbehalten.

Um so mehr muß es die theoretische Betrachtung mit der Frage aufnehmen, wie die Selbstbeschränkung des Ich möglich ist. Und dazu muß gezeigt werden, wie sie die Form eines passiven Bestimmtwerdens durch das Nicht-Ich annehmen kann. Die Frage, bei der wir hiermit stehen, ist das große Rätselproblem des Erkenntnisstoffes. Einem Stoff gegenüber ist das erkennende Bewußtsein rezeptiv. Wurzelt nun der Stoff im Ansichsein der Dinge, wie Reinhold wollte, so ist die Selbsttätigkeit des Subjekts absolut aufgehoben und die idealistische Position preisgegeben. Hält man aber am ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre

fest und läßt den Stoff in der Tätigkeit des Subjekts wurzeln, in der nach Kant ohnehin die ganze Reihe der Formen wurzelt, so fragt es sich, wie es kommt, daß das Subjekt als erkennendes hinterher diese Tätigkeit in seinen eigenen Produkten verkennt und die letzteren für äußere, gegebene, an sich seiende Objekte hält. Denn das tut es unentwegt; der naive Realismus der Objekte ist ja der charakteristische Standpunkt des natürlichen Menschenverstandes. Leugnen kann die Philosophie die allgemeine Tatsache dieses Standpunktes nicht; sie kann sie nur verarbeiten, deuten und im Sinne eines höheren idealistischen Standpunktes verstehen lernen. Kant hatte das Vorbild solcher Verarbeitung geliefert, indem er den empirischen Realismus grundsätzlich in den transzendentalen Idealismus hineinnahm. Aber das Restproblem des Erkenntnisstoffes hatte er dabei nicht bewältigt. Bei Reinhold zeigte sich dieser Krebsschaden ins Riesige vergrößert. Maimon und Beck halten ihm die strenge Forderung einer idealistischen Lösung entgegen. Fichte aber gibt diese Lösung wirklich, indem er den Faden der Untersuchung streng an die gegebenen Ansatzpunkte des Problems anknüpft.

Hinter aller Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich, die immer ein Tun auf der einen Seite und zugleich ein Leiden auf der anderen bedeutet, muß eine ursprüngliche, unabhängige Tätigkeit gesucht werden, der gar kein Leiden entspricht. Sie kann gemäß den Voraussetzungen nur auf der Seite des Ich liegen; denn das Ich ist der Inbegriff aller Tätigkeit. Dennoch muß sie so beschaffen sein, daß das erkennende Subjekt sie auf der Seite des Nicht-Ich sucht, d. h. sie für eine vom Objekt ausgehende Bestimmung des Subjekts hält. Das Nicht-Ich darf nicht Realgrund des im Ich gesetzten Leidens *sein*, es muß aber nichtsdestoweniger als ein solcher Realgrund (als das Affizierende) vorgestellt werden. Anders gesagt, das Objekt als affizierender Realgrund darf nicht Ding an sich, sondern nur eine notwendige Vorstellung des Ich sein. Das Ich selbst also muß die Vorstellung eines von ihm unabhängigen Nicht-Ich mit innerer Notwendigkeit hervorbringen. Ein solches Vermögen des Ich kann nur in der oben bezeichneten unabhängigen Tätigkeit desselben liegen. Daher bezeichnet Fichte diese Tätigkeit als das Vermögen, Vorstellungen hervorzubringen, oder als produktive Einbildungskraft. Unabhängige Tätigkeit muß notwendig produktiv sein. Soll sie aber zugleich auf Objekte gehen, so kann das nur heißen, daß sie dieselben produziert. Nun bedeutet aber das Objekt die Vorstellung eines vom Ich unabhängigen Seins. Folglich ist produktive

Einbildungskraft als Erzeugung von Objekten nur möglich, wenn das Bewußtsein nicht gleichzeitig auf sie reflektiert. In der Reflexion auf die Tätigkeit wird nämlich das Erzeugnis derselben als Erzeugnis des Ich erkannt. Diese Erkenntnis erbringt freilich die Wissenschaftslehre, indem sie durch ihre Problemanalyse die produktive Einbildungskraft zum Bewußtsein bringt. Aber diese Reflexion auf die Tätigkeit ist ausschließlich Sache der Philosophie. Das natürliche Bewußtsein kennt sie nicht. Darum weiß es nicht um die Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft und muß deren Erzeugnisse mit voller Notwendigkeit für ansichseiende Gegenstände halten. So allein ist es möglich, daß das Nicht-Ich als Realgrund der Bestimmung des Ich vorgestellt wird, während in Wirklichkeit das Ich dieser Realgrund ist. So ist Affektion des Subjekts durch das Objekt möglich, unbeschadet der restlosen Autonomie des tätigen Ich. So löst sich das vielumstrittene Problem des Stoffes als eines dem Bewußtsein gegebenen, ohne daß die idealistische These sich an ihm aufhebt. Die Gegebenheit des Stoffes ist nichts anderes als die notwendige Vorstellung solcher Bestimmtheiten des Objekts, auf deren Entstehung aus der produktiven Tätigkeit des Ich das Bewußtsein nicht reflektiert.

Die Lehre von der produktiven Einbildungskraft darf mit Recht als das Meisterstück der Wissenschaftslehre gelten. Die Deduktion, in welcher Fichte sie entwickelte (die Synthese E der „Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre"), gehört wohl zu dem Schwerstverständlichen, was je geschrieben worden ist. Fichte ringt hier mit dem entscheidenden Problem des Idealismus, mit der Aufgabe restloser Auflösung des Erkenntnisgegenstandes in Funktionen des Subjekts, und er bewältigt es dank der rücksichtslosen Konsequenz seiner Methode. Er gelangt dadurch zu dem einheitlichsten und folgerichtigsten idealistischen Weltbilde, das die Geschichte der Philosophie kennt. Aber seine Formulierungen lassen an Klarheit und Übersichtlichkeit manches zu wünschen übrig. Und so ist es wohl verständlich, daß sein Gedanke erst eines Interpreten bedurfte, um richtig gewürdigt zu werden. Dieser Interpret wurde Schelling in seinem „System des transzendentalen Idealismus" (1800), der an Stelle der „nichtreflektierten Tätigkeit des Ich" die durchsichtigere und glücklichere Formel der unbewußten Produktion setzte (vgl. unten III. Abschnitt, 3). Der Sache nach freilich meint Fichte dasselbe; denn deutlich tritt in den einschlägigen Deduktionen der Wissenschaftslehre der Gedanke hervor, daß es überhaupt nicht zum Wesen ursprünglicher

Tätigkeit gehört, daß auf sie reflektiert werde. Erst die Dialektik des Philosophen reflektiert auf sie und vollzieht nun mit Bewußtsein, was das Ich ursprünglich nur mit Notwendigkeit vollzieht. Darin freilich liegt deutlich die Anerkennung, daß das Bewußtsein mitsamt seinem Inhalt und dessen rätselvollem Stoffelement sich über einem Gefüge von Funktionen des Subjekts erbaut, die es selbst keineswegs durchschaut, oder gar beherrscht, von denen es vielmehr vollkommen beherrscht und bis ins kleinste bestimmt wird. In dieser Bestimmtheit wurzelt das theoretische Verhältnis des Subjekts zu seinem Gegenstande, wie das natürliche Bewußtsein es auffaßt: der Gegenstand ist bestimmend, tätig, affizierend, das Subjekt ist rezipierend, leidend, unfrei. Dieses Verhältnis macht den Schein des Ansichseins am Gegenstande aus. Und dieser Schein war zu erklären. Hier ist er idealistisch erklärt: die philosophische Reflexion entdeckt hinter der Gegebenheit eine Spontaneität des Subjekts, die diesem selbst verborgen bleibt. — Hier erst rechtfertigt sich der Grundsatz des theoretischen Wissens in seiner ganzen Tragweite: „Das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich". Was das Ich hier setzt, ist freilich das Ansichsein des Nicht-Ich; aber dieses Ansichsein ist eben doch nur ein durch das Ich „gesetztes"; also kein letztgültiges, absolutes Ansichsein, sondern nur ein solches *für* das theoretisch begrenzte und seine autonome Grundlage nicht durchschauende Bewußtsein. —

Im weiteren Verfolg der theoretischen Wissenschaftslehre (dargelegt im „Grundriß" 1795) sucht Fichte den stufenweise gegliederten Aufbau der Erkenntnis zu geben. Er schlägt dabei den umgekehrten Weg wie bisher ein, indem er von der produktiven Einbildungskraft als Grundvermögen ausgeht und zeigt, wie die Reflexion sich nach und nach ihrer bemächtigt und sie schließlich bewußt durchschaut.

Im Begriff des Ich liegt schon die Reflexion auf sich selbst. Was es durch sich ist, muß es auch „für sich sein"; was seine spontane Produktivität hervortreibt, muß es auch als sein Eigenes erkennen. Das ist nun offenbar in der unabhängigen Produktionskraft nicht der Fall. Sie ist ein blindes Hinausschießen ins Leere, eine unbegrenzte Tätigkeit ohne Fürsichsein. Soll sie etwas „für" das Ich werden, so muß ihr etwas anderes entgegenwirken, was sie begrenzt und in sich selbst, also gegen ihren Ursprung hin, zurückbiegt. Das Entgegenwirkende muß also notwendig die Form der Reflexion (Rückbiegung) haben. Vermöge der Reflexion begrenzt das Ich seine Tätigkeit, kommt zu sich und findet sich,

indem es sich fühlt. Zum Bewußtsein kommt hierbei nur das Reflektierte (in diesem Fall die ursprüngliche Tätigkeit), nicht die Reflexion selbst. Daher kann das auf diese Weise vom Ich Gefundene und Gefühlte nicht als Hervorgebrachtes erkannt, sondern nur als von außen Gegebenes „empfunden" werden. Auf dieser Stufe also ist das Bewußtsein Empfindung, das reine, noch nicht objektiv geformte „Insichfinden" des Ich.

Die Reflexion aber geht weiter. Wie vorhin gegen die Urtätigkeit selbst, so richtet sie sich jetzt auf das erste Reflexionsprodukt, die Empfindung. Dabei bringt sie das Bewußtsein der Begrenzung des Ich zustande. Da aber die letztere, wenn sie nicht als Selbstbegrenzung durchschaut wird, notwendig die Form eines Nicht-Ich haben muß, so bedeutet diese zweite Reflexion offenbar Anschauung, d. h. das unmittelbare Bewußtsein des Gegenstandes als eines äußeren, ein Bewußtsein der Abhängigkeit des Ich und des vom Nicht-Ich ausgeübten Zwanges.

Indem das Ich aber weiter auf die Anschauung reflektiert, unterscheidet es die Anschauung von ihrem Gegenstande; und da in diesem Verhältnis der Gegenstand als das Bestimmende, das Ich aber als das Abhängige aufgefaßt wird, so muß ihm die Anschauung als bewirkt durch den Gegenstand, d. h. als Abbild, der Gegenstand selbst aber als Vorbild erscheinen. In dieser Antithese kommt das natürliche Dingbewußtsein mit seinem charakteristischen Index der Realität zustande. Es ist die Stufe, auf der das entwickelte, aber noch naive Bewußtsein sich als Glied einer wirklichen Außenwelt vorfindet. Dieser Erkenntnisstufe gehört die grundlegende Unterscheidung von Ding und Dingvorstellung, Objekt und Subjekt, Realität des Außerbewußten und Idealität des Innerbewußten an. Bedenkt man aber, daß ursprünglich doch die Tätigkeit des Ich das Nicht-Ich hervorgebracht hat, so finden wir hier das Sonderbare, daß das Ich in der dem Objekt nachgeformten Vorstellung zum zweitenmal eben das produziert, was es tatsächlich schon einmal produziert hat, also gleichsam das Nachbild seines eigenen Produktes. Darin aber, daß dem so ist, liegt gerade das Eigentümliche der Vorstellung. Sie ist Reproduktion des bereits Produzierten. Und diese Reproduktion ist möglich, weil die Anschauung um die ursprüngliche Produktion nicht weiß, sondern ihr Produkt für ein ansichseiendes Reales hält. Sie reflektiert nicht auf die Entstehung des Dinges, sondern nur auf seine fertige Beschaffenheit. Daß das Ding im Grunde nichts anderes ist als das in seine Anschauung aufgegangene Ich, ahnt sie nicht, denn

sie durchschaut sich selbst nicht, reflektiert nicht auf sich. Darum kann das Ich hier in freier Reflexion (also bewußt) reproduzieren, was es mit Notwendigkeit, aber ohne Reflexion (also unbewußt) produziert hat. Darin liegt die Lösung des Realitätsproblems, die einzige, die auf idealistischer Grundlage möglich ist. Sie bedeutet bezeichnenderweise nicht die Verwerfung der alten Abbildtheorie, sondern gerade ihre Rechtfertigung. Nur fällt die Schwierigkeit fort, die diese Theorie in jeder anderen Fassung an sich zeigt. Das große Rätsel der Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand löst sich hier sehr einfach, weil der Reproduktion bereits durch die Produktion der Weg vorgezeichnet ist. Das Nachbild in der Vorstellung kann das Vorbild des Gegenstandes gar nicht verfehlen, weil beide letzten Endes in der gleichen Funktion des Ich entstehen. Unterschieden sind sie nur durch die Reflexion.

Wie die Einbildungskraft der wahre Realgrund der Empfindung, Anschauung und Vorstellung ist, so läßt sie sich auch als Realgrund derjenigen Formen nachweisen, in denen die Vorstellung sich bewegt, der Kategorien und Anschauungsformen. Nach den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre läßt sich das jetzt ohne weiteres vorwegnehmen. Da die Einbildungskraft eine Mannigfaltigkeit von Dingen hervorbringt, die in objektiven Beziehungen des Nebeneinander und Nacheinander stehen, so bedürfen sie einer Sphäre, in der sie sich disponieren können, sowie einer Folge, in der sie einander ablösen können. Die Formen dieser Sphäre und dieser Folge können nur Formen derselben Anschauung sein, die auch den Inhalt der Mannigfaltigkeit enthält. Zugleich aber müssen sie mit ihr denselben Ursprung haben; und dieser liegt einzig in der produktiven Einbildungskraft. So wahr also Raum und Zeit Anschauungsformen sind, müssen sie von der Einbildungskraft hervorgebracht sein, nicht als leere Rezeptakel, die auch ohne Inhalt bestehen würden und vor allem Inhalt vorhergingen, sondern zugleich mit dem Inhalt, als dessen Prinzipien der Anordnung, von derselben Urkraft hervorgetrieben.

Ebenso sind die Kategorien nicht Begriffe, die erst hinterher auf den vorgegebenen Stoff angewendet würden (ein Vorurteil, gegen das sich Kants Formulierungen nicht genügend zu wahren gewußt haben), sondern Formungen, die den Stoff von Anbeginn durchsetzen, ohne die er auch gar nicht Stoff ist. In den Verstand kann nichts kommen, was nicht schon in der Einbildungskraft enthalten wäre. Nicht der Verstand also schreibt der Natur die Gesetze vor, sondern die Einbildungskraft.

Täte es der Verstand, so müßte gleichzeitig mit der Anwendung der Kategorien auch auf ihren Ursprung im Ich reflektiert werden. Dann aber müßte das Ich seine Spontaneität in ihnen durchschauen und könnte sie nicht naiverweise dem Nicht-Ich als dessen ansichseiende Bestimmtheiten zuschreiben. So hat denn Hume ganz recht, wenn er die Kausalitätskategorie als Ausgeburt der Imagination hinstellt und ihr deswegen die Geltung für Dinge an sich abstreitet. Aber er irrt sich, wenn er die Kausalzusammenhänge der Objekte deswegen für Täuschung erklärt. Hume hat nur halbe Arbeit gemacht; er durchschaute wohl den subjektiven Ursprung der Kategorie, aber nicht den der Objekte, die als unter ihr stehend vorgestellt werden. Entspringen diese Objekte nämlich derselben Subjektstätigkeit wie die Kategorie, so ist deren Anwendung auf sie nicht nur rechtmäßig, sondern auch notwendig; oder richtiger, die Objekte bestehen dann gar nicht ohne die Kategorie, kommen erst mit ihr und von ihr geformt zustande. Und die skeptische Bemängelung der Kategorie ist dann eine ebenso vollständige Verkennung des Sachverhalts, wie ihre dogmatische Hypostasierung. Wäre nur die Objektvorstellung subjektiven Ursprungs, das Objekt aber Ding an sich, so behielte Hume recht. Ist das Objekt aber Produkt der Einbildungskraft und die Vorstellung Produkt der Reflexion, so gilt die Kategorie nicht von der Vorstellung allein, sondern auch von ihrem Vorbilde, dem Objekt. Und darin besteht die Objektivität der Kategorie.

Die Vorstellung ist Produkt der reproduzierenden Einbildung. Reflektiert nun das Ich auf diese letztere, so fixiert es die Vorstellung zum Begriff und erhebt sich selbst zur Verstandestätigkeit. Auf dieser Stufe entfernt sich das Bewußtsein wieder von der Gegebenheit des Objekts, erhebt sich über sie durch die Fähigkeit der Abstraktion — denn nur der konkrete Einzelfall ist gegeben — und gewinnt dadurch Bewegungsfreiheit ihm gegenüber. Diese Freiheit dokumentiert sich in der Urteilskraft, welche in der Verbindung und Trennung der Merkmale sich willkürlich auf bestimmte Objekte hin- oder von ihnen abwenden kann. Denn wo das Ich beliebig vom Gegebenen abstrahieren kann, da kann es auch von allen Objekten überhaupt abstrahieren. Dank dieser absoluten Abstraktion entdeckt es schließlich hinter aller Objektivität stehend sein eigenes Wesen, seine eigene freie Tätigkeit, die alles jenes erst hervorgebracht hat. Hier in der Vernunft erreicht die Reflexion ihre höchste Stufe, indem sie sich auf das Ich selbst richtet und so zum Selbstbewußtsein wird. Und dieses Selbstbewußtsein be-

deutet nun nicht bloß ein formales Innewerden des Ichpunktes, die Rückkehr zu sich selbst, sondern zugleich auch die Selbstdurchsetzung des ganzen theoretischen Bewußtseins als das System seiner Funktionen. Während auf den niederen Stufen der Reflexion aller Inhalt vom Nicht-Ich herzurühren schien, und dieses daher als Ansichsein dem empfangenden Ich gegenüberstand, begreift das Ich als Vernunft, daß ihm von außen gar nichts gegeben werden konnte, weil es selbst alle Tätigkeit und alles Geben ist; es begreift, daß vielmehr das Nicht-Ich sein eigenes Produkt, seine Setzung ist, und daß es in seiner theoretischen Einstellung sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich gesetzt hat. Diese Setzung hebt das Ich in der Vernunft wieder auf, und damit langt das Bewußtsein auf dem Standpunkt des Philosophen an, der eben in der Wissenschaftslehre dabei ist, die lange Reihe notwendiger Täuschungen des naiven Bewußtseins aufzudecken.

§4. Die praktische Wissenschaftslehre.

Fichte selbst bezeichnet den praktischen Teil der Wissenschaftslehre als Hauptteil, der die wichtigsten Aufschlüsse über das Ganze enthalte. Der theoretische Teil bildet zwar ein abgerundetes System, das wohl auch für sich Geltung haben könnte. Aber er ermangelt der Begründung für seine wichtigste Voraussetzung, für die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung des Ich durch die Setzung des Nicht-Ich. Wie diese Selbstbeschränkung möglich sei, hat der theoretische Teil gezeigt. Aber warum sie überhaupt stattfindet, konnte er nicht zeigen. Die theoretische Betrachtung kann das Wesen der Urtätigkeit des Ich nicht erschöpfen, weil diese ihr selbst als hervorbringende Kraft zugrunde liegt. Nur Reflexion könnte auf sie zurücklenken, aber Reflexion beleuchtet nie ihre eigene Tätigkeit, sondern immer nur die niederen Stufen. Somit muß in der Selbstdurchleuchtung des theoretischen Bewußtseins notwendig ein Restbestand bleiben. Auch die Tatsache der intellektualen Anschauung des Ich als reiner Tätigkeit im ersten Schritt der Wissenschaftslehre ändert hieran nichts. Wohl wird dort die Urtätigkeit erfaßt, aber grade dort hat ja die Beschränkung, die zum theoretischen Gesichtspunkt führte, noch nicht eingesetzt. Dort befinden wir uns noch in dem weiteren Felde der praktischen Einstellung. Und eben diese ist es, zu der jetzt der Übergang gemacht wird.

Was sich aus dem theoretisch beschränkten Ich nicht herleiten läßt, kann deswegen sehr wohl aus dem unbeschränkten, absoluten Ich folgen.

Dieses spaltete sich gleich zu Anfang in das theoretische und das praktische. Im ersteren setzte sich das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich, im letzteren als seinerseits das Nicht-Ich bestimmend. Was in der ersten Setzung nicht enthalten ist, muß notwendig in der zweiten enthalten sein. Denn es gibt keine dritte. Läßt sich nun der Anstoß zur Hemmung der Urtätigkeit durch das Nicht-Ich aus der zweiten Setzung des Ich erklären, so ist damit zugleich das praktische Ich dem theoretischen übergeordnet und somit die Kantische Forderung des Primats der praktischen Vernunft durchgeführt. Daß diese Lösung der Frage möglich ist, läßt sich jetzt a priori einsehen. Daß ein Nicht-Ich Realität für das Ich habe, beruht auf Setzung dieser Realität durch das Ich. Nichts also kann das Ich hindern, sich gleichwohl als bestimmend der gesetzten Realität gegenüberzusetzen, d. h. seine eigene erste Setzung zu überschreiten. Die Frage ist nur: was veranlaßte das absolute Ich, sich überhaupt diese Realität entgegenzusetzen, die es gemäß seiner unbegrenzt tätigen Natur doch wieder überschreiten, also wenigstens partial aufheben muß? Welchen Sinn hat die vorläufige Beschränkung seiner selbst, die doch kein müßiges Spiel sein kann? Mit anderen Worten, warum wird das im Grunde praktische Ich überhaupt vorerst theoretisch?

„Das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nicht-Ich," das ist der Grundsatz der praktischen Wissenschaftslehre. Aus ihm muß die Lösung der Frage zu gewinnen sein. Bestünde das praktische Verhalten des Ich einfach in der reinen Tätigkeit, die widerstandslos ins Unendliche ginge, so fiele das praktische Ich mit dem absoluten Ich zusammen, und dann wäre an eine Erklärung der Selbstbeschränkung von hier aus nicht zu denken. Das aber ist nicht der Fall. Praktisches Verhalten, Handlung, Wirken ist nicht unbeschränkte Produktion, sondern ein Einwirken auf etwas. Seine Tätigkeit ist Streben, Streben aber ist ein Überwinden. Nun läßt sich überwinden nur, wo ein Widerstand ist, streben nur, wo ein Widerstreben, eine Hemmung, kurz wo ein Gegenstand ist, an dem sich etwas erstreben läßt. Der Gegenstand aber entsteht dem theoretischen Ich in seiner Setzung des Nicht-Ich als eines Bestimmenden, Realen. Die Entgegensetzung ist also Bedingung des Strebens. Das absolute Ich muß theoretisch werden, um praktisch zu sein. Es muß sich die Welt der Gegenstände erst erschaffen, an deren Widerstand es handelnd werden soll.

Das Wesen des Ich besteht darin, daß es alles, was es ist, für sich

ist. Die Urtätigkeit, die das Wesen des absoluten Ich ist, kann also nicht darin bestehen, zentrifugal vom Ich aus ins Unendliche zu gehen, um sich sinn- und planlos zu verlieren; sie kann, was sie ist, nur dann für das Ich sein, wenn sie irgendwie in sich selbst zurück reflektiert wird. Also liegt der Grund des Anstoßes und der Hemmung in der Reflexion, die ihrerseits vom Wesen des Ich selbst gefordert ist. Aber die Hemmung darf die Tätigkeit nicht vernichten. Denn die Tätigkeit des Ich ist unbegrenzt und muß über jedes Hemmnis wieder hinwegschreiten, jeden Widerstand überwinden. Das ist charakteristisch für das praktische Verhalten. Aber dieses unbegrenzte Hinwegschreiten über Hemmnisse ist ausschließlich Sache des Strebens, nicht des Schaffens, Erfüllens oder Erreichens. Das Unendliche ist nicht eine Eigenschaft der Tätigkeit, sondern ihr Ziel, ihre Idee; das Unendliche ist niemals real da, niemals seiend, sondern ewig seinsollend. Dem Sollen als solchem aber gibt es keine Grenze. Sofern nun das Ziel für das Streben den Charakter eines Gegenstandes hat, so ist eben der Gegenstand des Strebens selbst ein unendlicher, ewig unerfüllter. Das absolute Ich freilich „ist" unendlich. Das theoretische ist endlich, wie sein von ihm selbst gesetztes Objekt. Das praktische Ich aber „soll" unendlich sein; sein Objekt ist ein ideales unendliches Objekt. Nur ein unendliches Objekt kann Gegenstand eines Strebens sein, das sich an der Begrenztheit seiner Aufgabe nicht selbst aufheben soll. Nur ein endliches Objekt aber kann es sein, das einem solchen Streben entgegensteht. Denn nur ein endliches Gebilde kann überwunden werden. Das Widerspiel des bedingenden praktischen und des bedingten theoretischen Ich kehrt genau wieder in dem Verhältnis des idealen unendlichen und des realen endlichen Objekts. Gegenstand eines unendlichen Sollens kann nur die Realisation eines unendlichen Idealen sein; und diese kann nur den Weg über die Aufhebung eines endlichen Realen nehmen. Freilich muß das Reale dann auch wirklich aufhebbar sein; d. h. es darf kein absolutes, ansichseiendes Reales sein, sondern nur ein gesetztes. Eben das aber ist es, was die theoretische Wissenschaftslehre erwiesen hat: es gibt gar nicht die absolute, sondern nur die gesetzte Realität von Objekten.

Diese Deduktion des theoretischen Ich aus dem praktischen, die den systematischen Kernpunkt der ganzen Wissenschaftslehre ausmacht, und die nichts Geringeres bedeutet als die Ableitung des „realen" Erkenntnisgegenstandes aus dem Subjekt, ist einem Mißverständnis ausgesetzt,

das ihre Bedeutung vollkommen untergräbt. Es scheint, als beruhe sie auf einer plump teleologischen Ausdeutung der Bewußtseinstatsachen. Das Ich soll praktisch sein, soll streben, und das ist nur möglich, wenn es sich zuvor die Welt der Gegenstände erschafft. Die letztere spielt dann die Rolle des Mittels zum Zweck des Strebens. Dann ist die Deduktion hinfällig. Aus dem Sollen folgt niemals ein Sein, also auch nicht das Mittel zum Sein. Das Ich könnte ja sehr wohl streben sollen, es aber nicht können, und also gar nicht streben. Die Welt der Gegenstände wäre dann auch nur als seinsollende deduziert, und nicht als seiende, was offenbar dem Erkenntnisproblem keineswegs genügte. Diese teleologische Deutung Fichtes ist heute weit verbreitet, und es kann nicht geleugnet werden, daß Fichte ihr in einigen wenigen Wendungen Vorschub geleistet hat. Dennoch kann es für denjenigen, der unbefangen auf das Ganze der Wissenschaftslehre hinblickt, keinem Zweifel unterliegen, daß dieses nicht Fichtes Meinung ist. Gegen die populär-teleologische Deutung der Naturphänomene spricht er sich selbst aufs entschiedenste aus, obgleich er ihnen eine ganz ähnliche Deduktion zuteil werden läßt. Sollte er wirklich gerade im Kernpunkt seines Systems in den gerügten Fehler verfallen sein? Nichts liegt seiner Denkweise ferner als das. Die Deduktion ist auch nicht mißzuverstehen, wenn man den strengen Sinn seiner Methode festhält, welche bei aller Verwicklung der Probleme das Schema des Schlusses vom Bedingten auf die Bedingung nie verläßt. Freilich „soll" das Ich streben; aber es strebt auch wirklich. Denn nicht die Unendlichkeit des Objekts ist der Urquell des Strebens, sondern die ursprüngliche Tätigkeit des absoluten Ich. Und diese ist uns gewiß durch die intellektuale Anschauung. Die unendliche Aufgabe ist nur die ideale Form seines Zieles. Und von einer solchen Form des Zieles läßt sich ohne alle teleologische Zweideutigkeit sprechen, weil ein Streben, von dessen Vorhandensein man sich unmittelbar überzeugen kann, eben doch eine Richtung haben muß und durch diese auch charakterisiert werden kann. Alle Angabe der Richtung ist Bezeichnung des Zieles. Das Ich ist Tathandlung, und aus diesem seinem Grundcharakter folgt das Streben mit Notwendigkeit. Aus dem Streben aber folgt alles, was seine Vorbedingung ist, mit gleicher Notwendigkeit. Nicht Mittel zum Zweck ist die äußere Welt der Dinge, sondern Bedingung des Strebens. Nicht um praktisch zu sein, muß das Ich theoretisch werden; sondern weil es praktisch ist, muß es auch theoretisch sein. Weil es wirklich ist als strebendes, muß es notwendig

die Welt der Dinge als Realität gesetzt haben. Aber kein Zweckverhältnis liegt hier zugrunde, sondern ein einfaches Bedingungsverhältnis (ein Notwendigkeitsverhältnis). Daß hingegen Handlung, Streben und praktisches Verhalten überhaupt ihrerseits die Form der Zwecktätigkeit zeigen, hat mit diesem Verhältnis nichts zu tun. Das ist eine innere Angelegenheit des praktischen Verhaltens, dessen besondere Struktur sich weder auf seine Bedingung noch auf sein Abhängigkeitsverhältnis von ihr übertragen läßt. —

Von dem gewonnenen Begriff des Strebens aus entwirft die praktische Wissenschaftslehre ein System der Triebe, das auch auf das theoretische Ich zurückgreift. Streben und Gegenstreben halten sich dynamisch das Gleichgewicht. Das Ich fühlt sein Streben am Gefühl seiner Grenze; es fühlt den Trieb als Kraftgefühl, die Hemmung aber als Ohnmacht. Da das Streben aber reale Dinge voraussetzt, so muß der Trieb zunächst auf Schaffung derselben ausgehen. Er tut das als Reflexionstrieb, der seinem Inhalt nach Vorstellungstrieb ist. Dieser Trieb erhebt das Ich auf die Stufe der Intelligenz. An diesem Punkte erweist sich Fichtes Lehre als entschiedener Voluntarismus. Das Erkenntnisvermögen ist abhängig von der Triebnatur des Subjekts, nicht umgekehrt. Nicht die Vorstellung bestimmt den Willen (im weiten Sinne), sondern der Wille die Vorstellung. Durch diese Umkehrung des in den philosophischen Systemen hergebrachten Verhältnisses bricht Fichte bewußt mit dem alten Intellektualismus, aus dem auch die Kantischen Formulierungen keinen klaren Ausweg gezeigt hatten. Die Kehrseite dieses Voluntarismus aber ist die große Bedeutung des Gefühls in theoretischer Beziehung. Das Ich „fühlt" sich in der Reflexion begrenzt durch das von ihr geschaffene Objekt; was wir Realität des Objekts nennen, ist daher Gefühlssache. Und hier trifft Fichte mit Jakobi in der gleichen These zusammen: Realität der Dinge kann nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Denn Glaube ist die Gewißheit eines bloß Gefühlten, während Wissen die Reflexion auf die Tätigkeit voraussetzen, diese also durchschauen und so das Realitätsbewußtsein aufheben würde. Dieselbe These hat also nichtsdestoweniger bei Fichte den standpunktlich umgekehrten Sinn wie bei Jakobi. Bei diesem sind die Dinge an sich selbst real, aber nur Glaube gibt ein Bewußtsein dieser ihrer Realität an sich; bei Fichte sind sie nur für das sich begrenzende Ich real, ihre Realität besteht nur im Glauben an sie, an sich aber sind sie Produkte des Reflexionstriebes.

Wie im theoretischen Ich die höheren Stufen der Reflexion die Realität der Dinge wieder aufheben, so tun im praktischen die tieferen Schichten des Strebens ein gleiches. Streben geht im Grunde auf Realisation, es ist Produktionstrieb. Sofern ihm die gesetzte Realität der Dinge hemmend im Wege steht, fühlt es sein Nichtkönnen und ist ohnmächtiges Sehnen. Es kann das Reale nicht einfach fortschaffen, sondern bestenfalls umschaffen; d. h. es muß den Charakter des Stoffes in ihm gelten lassen und kann nur die Form zu bestimmen trachten. Was für das theoretische Ich vollendete Formung war, wird ihm zum Stoff neuer höherer Formungen, für die eben der sich jetzt öffnende praktische Grundcharakter des Ich die neuen Bestimmtheiten mitbringt. Durch diese Einschränkung konzentriert sich der Produktionstrieb auf das Feld der ihm offen stehenden Möglichkeiten, auf die Formgebung oder Formbestimmung und präzisiert sich zum Bestimmungstrieb.

Der letztere zeigt nun bereits die charakteristische Einstellung des praktischen Ich. Handlung ist nicht Schöpfung ex nihilo, sondern bloße Umgestaltung eines Gegebenen und Gestalteten. Das Gegebene wird Mittel; der Handelnde aber gibt den Zweck her, das neue Formprinzip. Bestimmungstrieb ist gehemmter Produktionstrieb. Aber hinter ihm steht eben doch der reine Produktionstrieb, der durch alle Hemmungen immer wieder durchbricht. Da dieser nun im Grunde immer auf Realisation geht, aber sich als Ziel eine andere Realität setzt, als die gegebene (natürliche), so nimmt er als Bestimmungstrieb die Form eines Triebes nach Wechsel an. Dem Wechsel der Objekte aber entspricht in der Tiefe des Ich ein anderer Wechsel, der von Bedürfnis und Befriedigung, Sehnen und Erreichen, Ohnmacht und Erfüllung. In diesem ewigen Widerspiel der Gefühle bewegt sich der innere Wechsel. Nun ist alle Befriedigung, die der Erreichung äußerer, stofflich bedingter Objekte folgt, eine bloß teilweise, die immer wieder in neues Bedürfnis umschlagen muß. Denn die Heterogeneität des Stoffes bleibt in aller höheren Formung als deren Beschränkung fühlbar. In solcher Befriedigung also kann der Sinn des Bestimmungstriebes letztlich nicht liegen. Die wahre Erfüllung kann vielmehr nur in einem inneren Deckungsverhältnis zwischen Trieb und Handlung gesucht werden, also unter Verzicht auf das äußere Deckungsverhältnis zwischen Trieb und Objekt. Oder richtiger, das Objekt des Triebes muß in die Handlung selbst hineingenommen werden, sie selbst muß Objekt des Triebes werden. Das ist aber nur möglich, wenn umgekehrt das Objekt der Hand-

lung kein anderes ist als der Trieb selbst, d. h. wenn der Zweck der Handlung ist, reiner Trieb zu sein. Damit gelangt Fichte auf den genauen Begriff der sittlichen Handlung hinaus. Zweck der sittlichen Handlung ist überhaupt kein bestimmter (äußerer) Gegenstand, kein Erfolg, sondern lediglich, sittliche Handlung zu sein. Diese ist Selbstzweck. Der absolute Trieb — das, was die Kantische Ethik den reinen Willen nennt — ist Trieb um des Triebes willen, ein Trieb, „der sich selbst absolut hervorbringt", sein eigenes Wesen und Urbild realisiert, wie es dem zu Anfang intellektual angeschauten Wesen des Ich entspricht, welches, was es ist, für sich sein muß. Hier erst erfüllt sich diese Urbestimmung des Ich; die Tathandlung ist für sich, indem sie als ihr eigener Zweck erscheint; sie kehrt zu sich selbst zurück mit allem, was sie außer sich hervorgebracht hat. Sie ist auf der Stufe des sittlichen Bewußtseins die Selbsterfüllung des Ich.

Der Kreislauf der Handlungen des Ich schließt sich im Gedanken der Autonomie des absoluten Triebes, im Gedanken eines kategorischen Imperativs der Tathandlung als solcher, und um ihrer selbst willen; man könnte auch sagen im Gedanken der sittlichen Freiheit, wenn das nicht überflüssige Tautologie wäre bei einer Tätigkeit, die von sich selbst zu sich selbst geht und alle äußeren Widerstände auf diesem Wege nur als Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit in sich enthält. Die Fichtesche Wissenschaftslehre braucht das Freiheitsprinzip nicht erst gesondert zu begründen, ja nicht einmal beim Namen zu nennen, um seiner gewiß zu sein. Sie ist als Ganzes seine Begründung. Sie hat von vornherein ihren Standpunkt im Reich der Freiheit gewählt, und das ganze Gebiet des theoretischen Gegenstandes, in dem sonst die Aporien der Freiheit wurzeln, ist hier nur ein Umweg zum Selbstbewußtsein der Freiheit.

Die praktische Wissenschaftslehre erfüllt die doppelte Aufgabe, einer Ethik der freien Handlung den Boden zu bereiten, und dem Phänomen der dinglichen Realität die letzte Grundlage zu geben, die der theoretische Gesichtspunkt nicht erbringen konnte. Sie erfüllt diese Doppelaufgabe so gründlich und einheitlich, daß sie ihr zu einer einzigen zusammenwächst. Dieselbe Urtätigkeit des Ich, die sich frei schaffend und selbstgesetzgebend erweist, ist es auch, die sich als Bedingung ihres Schaffens die Begrenzung auferlegt, deren unreflektierter Außenaspekt die reale Welt der Dinge ist. In dieser Doppelbedeutung der einheitlichen Theorie liegt aber eine Zweiheit der Standpunkte, die übereinandergelagert koexistieren, weil sie einander bedingen: der Rea-

lismus des theoretisch beschränkten Ich, für welches die Realität der Gegenstände zu Recht besteht, und der Idealismus des praktischen Ich, der mit der Durchbrechung jener Beschränkung sich notwendig herstellt. Dieselbe Theorie steht also sowohl als Idealismus wie als Realismus da, wenn auch der erstere sich dem letzteren entschieden überordnet. Nicht Gleichstellung beider Standpunkte charakterisiert ihr Verhältnis; die Wissenschaftslehre mündet nicht in Identitätsphilosophie im Sinne Schellings aus. Was Fichte will, ist vielmehr durchaus eine Schichtung der Standpunkte, in welcher nur die niederste Stufe realistisch ist. Dem theoretischen Idealismus der Reflexion, der als Real-Idealismus die zweite Stufe bildet, ordnet sich wiederum der ethische Idealismus des praktischen Ich über, und diesem schließlich als Gesichtspunkt des absoluten Ich ein „absoluter Idealismus", der freilich weit entfernt ist vom Subjektivismus des empirischen Bewußtseins. Denn die Selbstdurchschauung des absoluten Ich ist nicht gegeben, sondern eine nur als Endziel antizipierbare Aufgabe der Philosophie. Man könnte diesen höchsten und abschließenden Standpunkt auch als dynamischen Idealismus bezeichnen, denn das Wesen des Ich, das alle Gegenstände, Vorstellungen, Triebe und schließlich den Trieb der Triebe, das freie sittliche Wollen, hervorgehen läßt, ist ein dynamisches Urprinzip, ist Tathandlung, Kraft.

Von hier aus überschaut man so recht die Größe der von Fichte vollzogenen gedanklichen Revolution. Nicht wie der freie Wille möglich ist bei gegebener determinierter Außenwelt, ist hier die Frage, sondern welche Rolle der Außenwelt übrigbleibt bei gegebener Gewißheit der freien Tätigkeit. Diese Gewißheit ist in der intellektualen Anschauung verankert. Die Lösung der Frage aber liegt in der Schichtung der Standpunkte. Was für den Realismus der Anschauung gegebenes Ansichsein ist, das ist für den Idealismus der theoretischen Vernunft Produkt der Einbildungskraft, für den Idealismus der praktischen Vernunft die selbstgeschaffene Beschränkung der eigenen Tätigkeit, und für den Idealismus des absoluten Ich die einfache Bedingung seiner Selbstrealisation.

5. Die spätere Form der Wissenschaftslehre.

Die Wissenschaftslehre, wie sie ursprünglich entworfen war, bildet ein geschlossenes System, das nahezu einzig in der Geschichte dasteht. Nichtsdestoweniger war der Gedanke größer als seine Fassung, und Fichte hatte ein sehr lebendiges Gefühl für die Inadäquatheit der letzteren.

Die Folge war, daß er unermüdlich bis an sein Lebensende den alten Gedanken immer wieder neu zu prägen suchte. Und so haben wir denn aus den verschiedenen Jahren Versuche neuer Darstellung der Wissenschaftslehre, von denen freilich die meisten erst aus dem Nachlaß bekannt geworden sind und daher auf die unmittelbar von Fichte ausgehenden Entwicklungen der Philosophie nicht mehr einwirken konnten.

Fichte war sich voll bewußt, daß es im Grunde immer dasselbe System blieb, an dem er nur fortgesetzt Prägung und Terminologie vertiefte. Daß aber tatsächlich auch neue Problemkomplexe hinzutraten, welche die Architektur des Ganzen auch sachlich umgestalteten, ist ihm nicht immer voll bewußt gewesen.

Eines der inneren Motive dieser sachlichen Umgestaltung bildete das Verhältnis zu Schellings Naturphilosophie. Die letztere trat mit dem Anspruch auf, eine Lücke im Fichteschen System auszufüllen. In der Tat ist die Wissenschaftslehre von 1794 um nichts weniger besorgt als um die Grundlage des Naturseins, und Schelling verfehlte nicht, ihr daraus einen Vorwurf zu machen. Fichte seinerseits sah die Unterlassung sehr wohl ein, war sich aber gleichzeitig bewußt, in der Wissenschaftslehre den Ort für das Naturproblem vorgesehen zu haben — nämlich in der Lehre von der Realität des Nicht-Ich — und denselben jederzeit ausfüllen zu können. Daß der Begriff der Natur im Rahmen des ethischen Idealismus niemals die Selbständigkeit haben konnte, die Schelling für ihn verlangte, entging Fichte freilich. Die Vorlesungen von 1801 enthalten einen ersten Versuch, ihn in seine Rechte zu setzen. Und seine späteren Bemühungen um das Verhältnis zwischen dem „Reich der Natur" und dem „Reich der Sitten" beweisen, wie nachhaltig Fichte an diesem Problem fortgearbeitet hat. Die späteren Entwürfe, auch die rein ethischen, zeigen ein andauerndes Ringen mit diesem Problem. Aber die ursprüngliche Disposition durchbricht er in diesem Punkte niemals. Die Natur bleibt ihm bis zuletzt das abhängige, bedingte Gebilde, dessen Realität in seinem Sinn als Voraussetzung der Handlung aufgeht. Das Reich der Freiheit ist in sich selbst gewiß, das Reich der Natur aber ist nur mittelbar gewiß als Betätigungsfeld der Freiheit. Aus diesem zähen Festhalten am ursprünglichen Gedanken erklärt sich denn auch die Unheilbarkeit des Konfliktes zwischen Fichte und Schelling, in welchem beide Teile mit Recht sich mißverstanden fühlten.

Ein weiteres, noch mehr inneres Motiv der Umbildung lag für

Fichte in der Ausreifung und Durchbildung seiner ethischen Ideen. Der Freiheitsbegriff, der schon 1794 im Hintergrunde des ganzen Systems stand, rückt mehr und mehr in den Vordergrund. Die Wissenschaftslehre nimmt allmählich den Charakter einer ausgesprochenen Philosophie der Freiheit an. Und damit erwächst auch dem theoretischen Teil die Aufgabe, das Sein des Erkenntnisgegenstandes, sowie seines Gegenstücks, der Gegenstandserkenntnis, aus dem Freiheitsprinzip heraus zu verstehen. Diese Aufgabe führt zu der Seinstheorie der späteren Schriften, die den früher nur leise anklingenden Identitätsgedanken (Subjekt und Objekt, Sein und Wissen) ins Zentrum rückt und dem Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre eine von Grund aus neue Fassung gibt. Das Ich als Gegenstand der intellektualen Anschauung reicht hier nicht mehr zu. Vom absoluten Ich fällt nun die subjektivistische Einkleidung als unwesentliches Beiwerk ab, und was übrig bleibt, ist nur das Absolute als solches. Zu den inneren Motiven in Fichtes philosophischer Entwicklung kommt jetzt die Einwirkung der Romantiker, der mittleren Schriften Schellings und der „Ersten Logik" Bardilis. Die letztere rezensiert er abfällig, weist ihre realistische Metaphysik der Natur aufs schroffste zurück, nimmt aber ihren nicht weniger metaphysischen Identitätsgedanken voll und ganz in die Wissenschaftslehre hinein. Wie sehr er sich damit von seiner ursprünglich Kantischen Einstellung entfernt, wie sehr dadurch aus dem kritischen, transzendentalen Idealismus ein durchaus metaphysischer und transzendenter Idealismus wird, das freilich scheint Fichte nicht in ganzer Tragweite gesehen zu haben.

Und damit hängt aufs engste das dritte und wichtigste Motiv der Umbildung zusammen, das immer stärker hervortretende religiöse Element in Fichtes Denken. Die erste Durchführung des Systems war durch den Atheismusstreit gerade in dem Punkt unterbrochen worden, wo Fichte sich der Religionsphilosophie zuwenden wollte. Seine Verteidigungsschriften brachten den sehr streng systematisch gehaltenen Gedanken nur unvollkommen zum Ausdruck. Die „Bestimmung des Menschen" (1800) zeigt die Grundlinien der Umbildung, und in der „Anweisung zum seligen Leben" (1806) ist dieselbe schon im wesentlichen vollzogen. So ist es denn wohl nicht nur das äußere Geschick Fichtes, daß erst die spätere Form der Wissenschaftslehre eine Religionsphilosophie als Grund des Systems gebracht hat. Eben die gedankliche Struktur dieses neuen Systemgliedes ist es, was das System umbildet. Das religiöse Denken kann Gott nicht anders als in Form des Absoluten suchen. Die Wissen-

schaftslehre von 1794 kennt aber nur das absolute Ich. Hier liegt die letzte, von Fichte nicht ganz unverschuldete Quelle des öffentlichen Mißverständnisses, das den Vorwurf des Atheismus hervorrief. Natürlich meinte Fichte nicht das empirische Ich, sondern ein Kantisches „Subjekt überhaupt". Aber auch dieses konnte der Gottesidee nicht genügen, weil es aus den Problemen, die es hervortrieben, doch nur als das „Überhaupt" des menschlichen Subjekts hervorwuchs. Etwas ganz anderes ist es aber, wenn die immerhin subjektivistische Terminologie des „Ich" erst einmal fällt, und das Absolute rein als solches ebenso übersubjektiv wie überobjektiv dasteht. Dann ist der natürliche Ort für die Gottesidee auf einen Schlag gegeben, und zwar im ersten Ausgangspunkt des Systems. Dieses wird dadurch zugleich mit der Wendung ins Metaphysische aus einem ethischen Idealismus zum religiösen Idealismus, oder was dasselbe sagt, zum ethischen Pantheismus. —

Der kurze „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre" von 1797 zeigt bereits die ersten Ansätze zur Umbildung. Der Begriff des Ich enthält eine Aporie in sich. Wie kann die Intelligenz sich selbst anschauen ohne sich zu spalten? Sie müßte zugleich Subjekt und Objekt der Anschauung sein, also in diese Zweiheit zerfallen. Dann ist das Selbstbewußtsein als ursprüngliche Einheit aufgehoben; mit ihm aber alles Bewußtsein, denn Objektbewußtsein ist nur in Beziehung auf ein Ichbewußtsein möglich. Also muß im Ausgangspunkt ein Fehler stecken. Denn das Bewußtsein ist, und mit ihm müssen seine Bedingungen sein. Der Fehler kann nur in der gesetzten Dualität von Subjekt und Objekt liegen. Diese trifft offenbar auf das Ich nicht zu. Das Ich ist weder als Subjekt noch als Objekt möglich, solange beide getrennt dastehen; es ist aber sehr wohl als beides möglich, wenn diese beiden selbst in ihm ursprünglich eins sind und ihr Zerfall in die Zweiheit erst ein sekundärer ist, der einer niederen Stufe angehört. Das Ich muß „Subjekt-Objekt" sein. Die intellektuale Anschauung erfaßt in ihm, was keiner anderen Erkenntnis zugänglich ist: die Identität von Subjekt und Objekt. Hier wurzelt, noch in den Formen des alten Subjektivismus, der Grundgedanke der Identitätsphilosophie.

Im „Sonnenklaren Bericht" tritt neben den Begriff des Wissens der des Lebens. Alles Aufgehen des Bewußtseins in sein Objekt ist Leben. Dazu gehört das Fehlen der Reflexion auf die eigene Tätigkeit. Die Realität der Dinge ist daher nicht an die Reflexion, sondern an das Leben des Ich gebunden. An ihr scheiden sich Leben und Reflexion.

Der reflexionslose Zustand, der in der ersten Wissenschaftslehre eine zentrale Rolle spielte, aber keinen rechten Terminus fand und begrifflich schwankend blieb, ist hiermit eindeutig festgelegt. Die Stufenfolge der Bewußtseinsphänomene oder „Potenzen" bildet daher von der Sinnlichkeit aufwärts bis zur Vernunft eine aufsteigende Reihe der Reflexion und zugleich eine absteigende des Lebens.

Weit radikaler geht die Wissenschaftslehre 1801 zu Werke. Hier tritt neben das Bewußtsein das reine Sein, nicht als Hervorgebrachtes und Gesetztes, wie im Nicht-Ich, sondern als Ursprung des Bewußtseins. Das Wissen reflektiert auf sich selbst und bringt dadurch auf seinen eigenen verborgenen Grund vor. Nun kann aber der Grund oder Ursprung des Wissens nicht selbst wiederum Wissen sein, sondern nur ein von ihm Verschiedenes, ein Nichtwissen, die Grenze des Wissens. Wissen ist seinem Wesen nach Reflexion und nicht Ursprung. Ein absolutes Wissen hebt sich selbst auf. Es ist kein Wissen von etwas, sondern Wissen von nichts, also Nichtwissen. Das Wissen ist also nicht das Absolute, sondern es entspringt aus einem Absoluten; und dieses kann nur das grundsätzliche Gegenstück zu ihm bedeuten, das „Nichtsein des Wissens", d. h. das absolute Sein. Dieser Begriff ist prägnant zu nehmen. Nicht ein Sein in Form des Objekts ist Ursprung des Wissens, denn ein solches ist durch das Wissen gesetzt. Absolutes Sein ist ein vom Wissen unabhängiges Sein, ein Sein, als dessen Folge sich das Wissen in seiner Reflexion auf sich selbst begreifen kann. Es verhält sich zum Wissen, wie die Substanz zum Akzidens. Ein bloß objektives Sein dagegen würde sich zu ihm verhalten wie das Akzidens zur Substanz.

In der Form seines eigenen Nichtseins — eines seienden Nichtseins — durchschaut also das Wissen seinen eigenen Ursprung, der zugleich seine Grenze ist. An dieser Grenze fallen Sein und Wissen zusammen. Sonst sind in allem Wissen Subjekt und Objekt geschieden. Hier sind sie eins. Der Ursprung ist jenseits von Subjekt und Objekt. Das Ich fällt daher nicht mit ihm zusammen, es ist vielmehr nur das sich selbst durchdringende Auge des absoluten Wissens. Die Wissenschaftslehre ist Wissen vom Wissen, sie vollzieht dieses Sichselbstdurchdringen. In ihr durchschaut das Wissen sich selbst als Erkenntnisgrund des Seins, dieses aber als Seinsgrund des Wissens.

An Stelle des alten Tätigkeitsbegriffs tritt jetzt voll und ganz der Begriff der Freiheit. Dem absoluten Sein entspricht absolute Freiheit. Das Wissen ist reines Entspringen, folglich ist es auch im Grunde Frei-

heit. Aber es ist nicht absolute, sondern „immer in bestimmter Weise gebundene Freiheit". Denn Wissen ist Reflexion, und Reflexion ist Bindung; gleichzeitig ist Reflexion aber auch ein Akt der Freiheit. Folglich können die Bindungen, die sich das theoretische Wissen in seinen Objekten und deren Gesetzen auferlegt, nur Selbstbeschränkungen der Freiheit sein, welche sie als praktisch wirkende wieder aufheben kann. Hier ist nun der logische Ort für das Reich der Natur. Die Freiheit erschafft dieses Reich als ein solches der Objekte für das Subjekt, indem sie sich durch Gesetze einschränkt, die sie sich auferlegt. Was unter diesen Gesetzen steht, ist durch sie gebunden, notwendig, unfrei, ist objektives Sein oder Natur. Durch dieses Sein ist dann die Freiheit selbst gebunden — zum Wissen. Sie ist ferner als Wissen auf die Nachbildung eben jener Bindungen (der Naturgesetzlichkeit) in der Vorstellung angewiesen. Erst in der Selbstbesinnung auf den praktischen Grundcharakter der Freiheit lösen sich ihr diese Bindungen wieder. Aber auch da nur zum Teil. Denn keine Freiheit ist möglich ohne Sein, an dem sie wirken kann. Allen Stufen des objektiven Seins folgen die Stufen der Freiheit; immer halten sich beide Stufenreihen als Gegensätze die Wage. Nur im Ursprungspunkt fallen beide zusammen. Das absolute Sein ist hier nicht Grenze und Widerhalt der absoluten Freiheit, sondern es ist eben ihr Sein. —

Die Wissenschaftslehre von 1804 wurzelt bereits fest im Gedanken des Absoluten. Philosophie ist ihr die Darstellung des Absoluten, so wie alles Wissen, alle Wirklichkeit und alle Freiheit Entfaltung des Absoluten ist. Alle Dinge und alles Wissen um Dinge muß aus Prinzipien heraus verstanden werden, alles Mannigfaltige als „Prinzipiat" der Einheit verstanden werden. Kant suchte zu diesem Zweck nach Prinzipien der Synthesis. Aber die Synthesis sollte sich erst im Bewußtsein vollziehen, außer ihm nichts sein. Sie ist daher nur eine Synthesis post factum, der es an dem hervorbringenden Einheitsprinzip fehlt. Erst in der Reflexion auf die Einheit des Prinzips erhebt sich die Philosophie zur wahren „Synthesis a priori, die zugleich Analysis ist, indem sie den Grund der Einheit und der Zweiheit zugleich aufstellt". Die Zweiheit, um die es sich handelt, ist die „des Seins und des Denkens", des Objekts und des Subjekts. Das Absolute als Prinzip der synthetischen Einheit ist zugleich Denken und Sein, wie es auch zugleich Freiheit und Notwendigkeit ist. Beide Disjunktionen (die theoretische und die praktische) sind in ihm nicht aufgehoben, sondern

erhalten, in ursprünglicher Synthese umfaßt. Das Absolute ist ihre Identität. Identität aber ist unmöglich, wenn die identifizierten Gegensatzglieder vernichtet sind. Hier ist der Punkt, über den hinaus das Wissen seinem eigenen Problem nicht mehr folgen kann. Hier klafft der hiatus irrationalis, über den die Dialektik nur gleichsam springen kann. Bestimmen kann die Reflexion das Absolute nur in Negationen des Relativen. Gemeint aber ist der Hiatus als positiver synthetischer Einheitspunkt eben dieses Negierten. Alles Begreifen ist ein Nachkonstruieren der ursprünglichen „Sichkonstruktion". Am Ursprungspunkt der letzteren muß daher das Begreifen sich selbst aufheben. Am Begreifen des Unbegreiflichen versagt der Begriff.

Bewußtsein ist sekundäres Wissen, Synthesis post factum. Absolutes Wissen ist Freiheit, aber nicht Bewußtsein. Die Wissenschaftslehre, sofern sie zugleich Theorie des Bewußtseins und seines irrationalen Hintergrundes sein soll, muß ihren Standort in der Mitte zwischen ihnen, also zwischen Mannigfaltigkeit und absoluter Einheit wählen. Sie muß die Einheit der Mannigfaltigkeit erfassen, das Mannigfaltige aus der Einheit verstehen. Die Prinzipien, die sie erschaut, müssen ihr zugleich Prinzipen der Einheit und der Mannigfaltigkeit sein, ebenso wie Sein und Denken ihr als Disjunktion im Absoluten selbst vereinigt sein müssen. Das Absolute ist nicht punktuelle Einheit, denn aus einer solchen könnte nichts hervorgehen; sondern synthetische, in sich mannigfaltige Einheit, in der die Momente unselbständig sind und lediglich durcheinander bestehen. Nur so kann aus ihr als dem Prinzip die Zweiheit und Mannigfaltigkeit als Prinzipiat rein und ohne äußere hinzutretende Bedingungen hervorwachsen. Das ist der Sinn der von Fichte postulierten „Einheit des Durcheinander" als der wahren Synthesis a priori, deren rein innere Selbstentfaltung die ganze Welt des Seins, des Subjekts und der Sitten, das Reich der Natur, des Wissens und der Freiheit entspringen läßt.

In dieser neuen Anlage der Wissenschaftslehre könnte es scheinen, als sei der Idealismus aufgehoben. Das Bewußtsein ist sekundär, das Absolute geht ihm voraus, das Sein ist selbständiges Gegenglied des Denkens, es entspringt nicht aus ihm, sondern mit ihm zusammen aus dem Absoluten. Der natürliche Standpunkt des Bewußtseins kann also kein anderer sein als der Realismus der Objekte. Der Philosoph kann das Absolute nicht im Denken erfassen, sondern gerade nur in

der Aufhebung des Denkens, in der „Vernichtung des Begriffs". Aber dieser Realismus und diese Vernichtung behalten nicht das letzte Wort. Sie drücken nur die Irrationalität des Einheitspunktes aus. Dieser ist das Realprinzip. Aber niemals könnte aus ihm das Licht des Bewußtseins hervorgehen, wenn nicht sein eigenes Wesen dieses Licht bereits enthielte, d. h. wenn es nicht zugleich Idealprinzip wäre. Das Absolute muß daher Vernunft sein, wenn schon nicht Wissen und Bewußtsein. Sein inneres Wesen muß „Leben und Licht" sein, wenn schon das Ich, das wir sonst als einzigen Träger von Leben und Licht kennen, hier aufgehoben ist. Das „inwendige Leben des Lichtes ist durchaus unbegreiflich"; das Begreifen aber, und mit ihm alle Stufen des Bewußtseins, bedeuten nichts anderes als das stufenweise fortschreitende, niemals vollendete Sich-selbst-Erleuchten des Lichtes — eine dialektische Reihe, in der man ohne weiteres den Stufengang der Reflexion aus der ersten Wissenschaftslehre wiedererkennt. Dadurch ordnet Fichte dem Realismus des „objektiven Seins" einen Idealismus der absoluten Vernunft über, der freilich nicht mehr der eines „Subjekts überhaupt" ist, also einen durchaus unsubjektiven, absoluten Idealismus. Der unbegreifliche Ursprung, der nicht mehr ein Ich genannt werden kann, ist vielmehr Gott. Der Idealismus weitet sich zum Pantheismus. Fichte ist sich hierbei seiner Anlehnung an Spinoza sehr wohl bewußt, aber auch des Gegensatzes zu ihm. Spinozas Substanz ist Sein ohne Leben und Licht. Wer die All-Einheit in bloßem Sein suchte, der konnte das Bewußtsein nicht als Akzidens aus ihr verstehen. So stand er vor der Schwierigkeit, „daß entweder wir zugrunde gehen mußten oder Gott"; wir nun wollten nicht, Gott aber sollte nicht. Sein System zeigt die Konsequenz: alles einzelne Sein geht als für sich bestehend zugrunde. Und damit „tötete er dieses sein Absolutes, oder seinen Gott". Umgekehrt Fichte. Denken kann Gott nicht sein, weil er Identität von Sein und Denken ist. Aber Leben und Licht muß er sein, und so kann in der lebendigen Selbstdurchdringung des Lichtes das Bewußtsein entstehen, zugleich mit seinem Gegenstande, dem „objektiven Sein". Nur aus einem lebendigen Urquell kann die Zweiheit der Attribute als lebendige Korrelation von cogitatio und extensio hervorgehen. Sofern aber das Urprinzip selbst Leben und Vernunft ist, wird der Standpunkt zum idealistischen Pantheismus.

In der Durchführung des Systems folgt Fichte auch hier im wesentlichen den Gedankengängen der ersten Wissenschaftslehre, wenn die-

selben auch im Kleide der neuen, vielfach plotinisch anmutenden Terminologie nicht immer auf den ersten Blick wiederzuerkennen sind. Dafür aber bringt ihm die neue Form eines zum Bewußtsein, was man in den frühen Darstellungen vermißt: die Einsicht, daß die Wissenschaftslehre überhaupt eine Anforderung an das spekulative Denken stellt, die eigentlich über die Grenze des dem Bewußtsein Zugänglichen hinausreicht. Sie kann überhaupt nicht vom Standpunkt des Bewußtseins aus getrieben werden, sondern nur von dem der „reinen Vernunft an sich". Denn alles Bewußtsein ist nachkonstruierend, die Wissenschaftslehre aber will die ursprüngliche Konstruktion geben, welche — den Ursprung eingerechnet — die wahre „Schöpfung aus nichts" ist. „Wir, die wir nur nachkonstruieren können, können nicht philosophieren; auch gibt es überhaupt kein Philosophieren einzeln und persönlich, sondern die Philosophie muß eben sein, das ist aber nur möglich, inwiefern das Wir mit all seinem Nachkonstruieren zugrunde geht und die reine Vernunft rein und allein hervortritt; denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie. Vom Wir oder vom Ich aus gibt's keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich." Die Frage der Möglichkeit der Wissenschaftslehre hängt also davon ab, „ob das Ich zugrunde gehen und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne". Daß dieses möglich sei, dafür findet Fichte zwar nirgends einen eigentlichen Möglichkeitsgrund; wohl aber läßt es sich durch die Tatsache der Philosophie beweisen, die unerachtet der Bewußtseinsgrenzen des Ich es zuwege bringt, sich auf den Standpunkt der absoluten Vernunft zu erheben. Daß aber hier in der innersten Rechtsfrage der idealistischen Spekulation eine Lücke bestehen bleibt, die zugleich ein fehlendes Glied in der Spekulation selbst bedeutet, eine Lücke, gegen deren willkürliche Ausfüllung sich gerade die vorsichtigen Grenzbestimmungen der Kritik der reinen Vernunft richteten, das dürfte Fichte ebensowenig zum Bewußtsein gekommen sein, wie nach ihm Hegel, der von derselben Forderung ausgeht. —

Die späteren Darstellungen der Wissenschaftslehre halten im allgemeinen an dem Grundgedanken von 1804 fest, wenn auch die Formulierungen und die Terminologie noch mancherlei Wandlungen durchmacht. Neben der kleinen programmatischen Zusammenstellung von 1810, die in Kürze alles Charakteristische enthält und deswegen im folgenden zugrunde gelegt ist, sowie den breiter ausgeführten Vorlesungen über die Wissenschaftslehre von 1812 und 1813, kommen auch die beiden

ganz anders aufgebauten Vorlesungszyklen über die „Tatsachen des Bewußtseins" von 1810/11 und 1813 in Betracht. Das religionsphilosophische Element rückt in dieser Zeit immer mehr ins Zentrum des Interesses. Während Fichte in den Bewußtseinstatsachen bemüht ist, die Ausgangspunkte und Fundamente des Systems zu sichern, zeigt sich in den systematischen Darstellungen die umgekehrte Tendenz, rein synthetisch und konstruktiv vorzugehen und den Standpunkt der „reinen Vernunft" voraussetzend, diese aus sich selbst heraus als geschlossenen Aufbau entstehen zu lassen. „Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg in seiner Einheit, das ihr als seiend erscheint, und gibt sich zuförderst die Frage auf, wie dasselbe zu sein vermöge und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sei."

In diesem Verfahren gelangt sie zu folgenden Resultaten. Gott ist das einzige schlechthin Seiende, nicht als toter Begriff, sondern als „in sich selbst lauter Leben". Alles wirkliche und mögliche Sein ist durch ihn gegeben. „Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selber . . . seine Äußerung, in der er ganz sei, wie er ist . . . Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema." Das Wissen ist selbst seiend, gleich ihm, aber nicht als seine Wirkung, sondern als unmittelbare Folge seines Seins, also ein unselbständiges Sein. Aber das Schema zeigt Mannigfaltigkeit. Worin hat diese ihren Grund? Auch in Gott. Es gibt außer ihm keine Gründe. Gott ist kein totes Sein, sondern Leben; darin muß der Grund der Mannigfaltigkeit liegen. Das Schema des Lebens ist ein „bloßes reines Vermögen". Das Wissen als Schema Gottes enthält also das Vermögen als Schema des Lebens. Und dieses drängt zur Verwirklichung dessen, was in ihm liegt. Darin besteht seine Freiheit. Aber weil es Schema eines bestimmten Lebens (des göttlichen) ist, so muß es zugleich Bestimmtheit haben. Und diese kann nur in Gesetzen liegen.

Könnte nun das Wissen unmittelbar sich selbst durchschauen, so müßte es sich in einem einzigen Hinblicken als Bild Gottes erkennen, das es ist. Dann könnte es niemals in ihm ein Bewußtsein „äußerer", für wirklich genommener Gegenstände geben. Und gäbe es diese nicht, so könnte es auch keinen Willen geben, der sich in Freiheit gegen das Wirkliche, als das unvollkommene, schattenhaft verfälschte Bild Gottes wenden könnte, um an ihm und über ihm das wahrhafte und voll-

kommene Bild zu realisieren. Denn dann könnte ja im reinen Vermögen, welches das Bild realisiert, niemals ein Sollen zurückbleiben, das auf das wahre Bild hintriebe. Wo aber kein Sollen die Forderung stellt, da erhebt sich kein Wille. So ist es aber nicht. „Es bleibt in einem wirklichen Wissen manches unsichtbar, das dann doch wirklich als Äußerung dieses Vermögens ist." Das Bild durchschaut sich zunächst nicht, weiß nicht um das reine Vermögen in ihm, nicht um die Tätigkeit des Bildens. So muß dem Wissen der Inhalt, den es bildet, als gegebene Wirklichkeit außer ihm erscheinen. „Es schematisiert sich darum als hinschauend ein Unendliches in einem Blicke (den Raum)." In der Anschauung seines unendlichen Vermögens entsteht ihm die Dimension seiner Wirksamkeit, „die unendliche Reihe aufeinanderfolgender Glieder, die Zeit". Durch dieses zwiefache „Hinschauen" bezieht es aber auch sich selbst in das Geschaute ein, erblickt sich selbst als individuelles Ich, gebunden an einen raumzeitlichen Leib, bezogen auf die materielle Welt der Körper, mitten unter sie versetzt. Und die Anschaulichkeit dieser Beziehung stattet es mit Sinnen und deren leiblichen Organen aus. So zeigt ihm die Anschauung sein eigenes Wesen als zerspalten in die Vielheit der Subjekte, von denen ein jedes seine eigene Anschauung hat und eine gesonderte, sich selbst nie transzendierende Bewußtseinswelt ist. In dieser Deduktion des Individuums ist die alte Lehre vom Ich aufs gründlichste berichtigt und jener Übergang zur sittlichen und rechtlichen Gemeinschaft geschaffen, den die frühen Darstellungen vermissen ließen.

Hier setzt nun die alte Stufenreihe der Wissenschaftslehre in neuer Fassung ein (wie sie die „Bewußtseinstatsachen" geben). Das Wissen ist als Bild die Erscheinung Gottes. Seine Seinsform ist die „des Fürsichseins oder des Sichverstehens". Aber die Vollendung dieses Sichverstehens zerfällt dem Wissen in mehrere auseinanderliegende Verstandesakte. Dadurch, daß die Erscheinung Bild „ist", versteht sie wohl sich selbst, aber nicht „das Verstehen ihrer selbst". Hierzu gehört ein neuer Akt des Verstehens, der nun aber seinerseits wiederum unverstanden bleibt. Indem nun die Reihe der Akte so weitergeht, bleiben nichtsdestoweniger immer sich gegenüber „zwei entgegengesetzte Momente des Sichverstehens", ein Verstehen des Seins und ein Verstehen des Verstehens des Sems. In diesem Fortschreiten und Sich-Überhöhen besteht eben das „Leben und sich Bewegen des Verstehens". Als Bild des an sich Lebendigen (Gottes) ist das Verstehen selbst wesenhaft Leben.

Aber in diesem Prozeß, wie hoch er immer hinaufführe, bleibt ein notwendiger Rest des Unverstandenen, ein „Unbegreifliches". Die Wissenschaftslehre aber hat es gerade mit diesem Unbegreiflichen als dem eigentlichen Wesenskern alles Wissens und Verstehens zu tun. Sie bemächtigt sich seiner, indem sie über das ganze Reich des Wissens hinaus reflektiert auf seine unverstandene Grundlage, das Leben in ihm; und über dieses hinaus auf das Absolute, auf Gott.

Zu überwinden nämlich ist hier nicht allein die ewige Dialektik des Verstehens, sondern ebensosehr auch das Reich der angeschauten Objekte, an dem sie auf ihrer niedersten Stufe ansetzt. Dieses Reich ist auch das der Subjekte in ihrer Vielheit und Individuation. Hier ist das Bewußtsein selbst zerspalten. Im Denken aber erhebt es sich wieder über die Vielheit und geht in seine ursprüngliche Einheit zusammen. Denn Denken ist übergreifende Übereinstimmung. Nur die Anschauung ist Mannigfaltigkeit; Intelligieren ist Einsicht des Wesenhaften, und dieses ist eines in Allen. Es entdeckt die Identität der einen Sinnenwelt, in der alle anschauenden Individuen beschlossen sind, die Einheit der Ordnung und Gesetze in ihr. Dadurch erkennt es das einige absolute Sein hinter dem angeschauten Mannigfaltigen, „das Schema des göttlichen Lebens" in allem Bewußtsein, und damit zugleich die Nichtigkeit der Anschauungsbilder, deren Welt nicht ein Bild Gottes, sondern nur ein Bild des Bildes ist. Und nun ist der Schein behoben, der Weg frei zur Überwindung der für gegeben genommenen Wirklichkeit. Die Intelligenz besinnt sich auf das freie Vermögen, das sie im Grunde ist, und erfaßt dadurch ihr wahres Wesen als Sollen. Das wahre Schema Gottes *ist* nicht, es *soll* sein. Der Wille ist das reale Prinzip, das Grundkönnen im reinen Vermögen, durch welches das seinsollende Bild Gottes sich schließlich realisiert. Es ist „derjenige Punkt, in welchem Intelligieren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen". „Er durchschaut sich und schaut an das Soll. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben." Nicht das Wissen also, wie es anfangs schien, sondern der Wille ist das wahre Bild Gottes. Seine Bestimmung ist die Wiedergabe des Göttlichen an das Göttliche, die volle Hingabe an das in uns sichtbar werden sollende göttliche Leben.

Überschauen wir die ganze Entwicklung der Wissenschaftslehre im Zusammenhang mit denjenigen Theorien, über die sie hinauswächst,

so ist charakteristisch für sie die immer tiefere Zurückverlegung des letzten Prinzips in das Ich hinein, und schließlich über dasselbe hinaus. Der alte Realismus blickte nach außen und suchte in dem, was dem Subjekt ewig jenseitig bleibt, im Objekt an sich, den Urgrund des Seins; er konnte weder das Phänomen der Erkenntnis noch das der Sittlichkeit erklären, beide zerrissen ihn in den Dualismus von Subjekt und Objekt. Der subjektive Idealismus nahm diesen Urgrund zurück ins individuelle Subjekt; er isolierte dadurch das Subjekt, hob die Welt der Dinge schlechthin auf und beraubte das Bewußtsein seines natürlichen Widerhalts. Der transzendentale Idealismus Kants postulierte das „Subjekt überhaupt" über dem empirischen Subjekt und machte es zum Träger aller Prinzipien; er gab dadurch dem Menschen die empirisch reale Außenwelt wieder, dem Wollen das Feld der Auswirkung und seiner Freiheit die Verwurzelung im absolut ersten Prius; aber die Möglichkeit des Ansichseins blieb offen. Die erste Wissenschaftslehre nun hypostasiert das Subjekt überhaupt zum absoluten Ich und verlegt dadurch den Urgrund ausdrücklich hinter das empirische Ich zurück; der Realismus der Erscheinung beruht nun auf der Setzung des Nicht-Ich durch das Ich, dessen Spontaneität erst wieder im Handeln über das Nicht-Ich hinausgreift. Der Standpunkt von 1804 läßt den verkappten Subjektivismus des Ich fallen und drängt dadurch den Ursprung noch weiter zurück, nach innen hinein ins Absolute, das allem Bewußtsein — auch dem Bewußtsein überhaupt, dem absoluten Wissen — vorausgeht. Und die Wissenschaftslehre von 1810 erkennt im Absoluten Gott, das lebendige Licht der absoluten Vernunft, dessen Schema das Wissen, dessen Schema des Schemas die Vielheit der wirklichen Objekte und Subjekte, und dessen wahres Bild der handelnde Wille ist. Nahm der alte Realismus einen Urgrund in der Richtung des Objekts, in dem über dieses hinausliegenden Ansichsein an, so steht der pantheistische Idealismus, bei dem Fichte zuletzt anlangt, auf dem diametral entgegengesetzten Standpunkt: er hat den Urgrund in der Richtung des Subjekts über dasselbe hinausprojiziert. Das absolute Sein, das für den Realismus jenseits des Bewußtseins lag, liegt nun ganz ausgesprochen diesseits des Bewußtseins. In beiden Fällen aber — und das ist das Gemeinsame beider Extreme — liegt es außerhalb des Bewußtseins, und das Bewußtsein ist eine durchaus sekundäre Erscheinung. Darin liegt der tiefe Unterschied gegen Kant und die erste Wissenschaftslehre: Erscheinung ist jetzt nicht mehr die Außenwelt allein, sondern genau ebensosehr

auch das Bewußtsein. Die absolute Vernunft aber ist so wenig Bewußtsein, als sie Gegenstand des Bewußtseins ist.

Mit dieser These aber, die dem späten Fichte als unmittelbare „Tatsache des Bewußtseins" gilt, hat er der Sache nach den Idealismus aufgehoben. Der Urgrund liegt in einem durchaus realen Ansichseienden das vom Bewußtsein so wenig abhängt wie das Ansichsein der „dogmatischen" Metaphysik. Die Entwicklung der Wissenschaftslehre beweist schlagend, daß gerade die prinzipielle Durchführung des Idealismus den Idealismus aufhebt und zum Realismus zurückführt. Auch der Gedanke der Identitätsphilosophie und des „Real-Idealismus" ist nur eine Etappe auf diesem Wege. Man hat in Fichte vielfach den typischen Vertreter des „subjektiven Idealismus" sehen wollen. Nichts ist geschichtlich verkehrter als diese Auffassung. Trifft sie schon auf die Darstellung von 1794 nicht zu — der gegenüber sie auf der gänzlichen Verkennung des überindividuellen Charakters des absoluten Ich beruht —, so versagt sie erst recht an der späteren und definitiven Form der Wissenschaftslehre. Diese ist so wenig subjektiver Idealismus, daß sie vielmehr die ganze Grundrelation alles Seins zum Bewußtsein, in der aller Idealismus überhaupt wurzelt, vergißt und in den absoluten Realismus der lebendigen, subjektlosen Gottheit umschlägt.

6. Die Sittenlehre.

In der Ethik liegt der Schwerpunkt der Wissenschaftslehre. Und von allen Problemen der Ethik ist für Fichte wiederum das Freiheitsproblem das zentrale. Das könnte einen wundernehmen, nachdem die praktische Wissenschaftslehre gleichsam mühelos auf den gesuchten Freiheitsbegriff hinausgeführt hat. Aber jener Begriff zeigt nur das allgemeine Schema, nur den Punkt im System, an welchen die Freiheit hingehört. Jetzt gilt es ihn lebensvoll aus der inhaltlichen Tiefe der sittlichen Probleme heraus zu erfüllen. Und diese Aufgabe rollt die Kernfrage des Systems selbst wiederum bis an den Grund auf. An ihrer Lösung hat Fichte bis zuletzt unablässig gearbeitet, und die Mannigfaltigkeit der Fassungen und Formulierungen aus den verschiedenen Jahren steht derjenigen des ersten Prinzips nicht nach. Ja, beide Probleme entwickeln sich im Denken Fichtes parallel, und zwar in der Weise, daß gerade das Freiheitsproblem in seiner Fortentwicklung die Fassungen des Prinzips sehr wesentlich mit bestimmt.

Den Kantischen Ausgangspunkt verliert Fichte auch hier niemals ganz aus dem Auge. Die Kausalantinomie löste sich für Kant in der Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon. Freiheit ist kein Negativum, keine Gesetzlosigkeit — das wäre unmöglich in einer kausal determinierten Welt —, sondern eine Gesetzlichkeit sui generis, die positiv die Naturgesetzlichkeit überragt und in sie selbständig eingreift, weil sie auf tieferem Grunde ruht. Ihre Erscheinungsweise ist das Sittengesetz. Die erste Wissenschaftslehre nimmt diese Disposition voll und ganz auf. Das praktische Ich ist dem theoretischen überlegen, weil es tiefer im absoluten Ich verwurzelt ist. Die Welt der Kausalzusammenhänge ist die Setzung des Nicht-Ich durch das Ich, die Welt der Freiheit kommt zum Vorschein im tieferen Wesen des Ich, seinem aktiven Grundcharakter. Das Ich kann seine eigenen Setzungen, die realen Objekte, wieder aufheben, ja es hat sie nur gesetzt als die negativen Vorbedingungen seiner freien Betätigung.

Das Sittengesetz aber hängt für Fichte noch viel enger als für Kant mit der Freiheit zusammen. Die Form des Gesetzes ist hier nicht erst als oberste Norm eines gemeinschaftlichen Verhaltens abzuleiten, sondern sie ergibt sich unmittelbar aus dem Wesen der Freiheit, sie ist deren innerste Forderung selbst und drückt nichts anderes aus als das Postulat der freien Tätigkeit als solcher. So formuliert die „Sittenlehre" von 1798 das Gesetz im Sinne jenes „Triebes um des Triebes willen", dessen Begriff die Wissenschaftslehre herausgearbeitet hat. Die Freiheit ist kein gegebener Zustand, sondern eine Aufgabe. Frei zu werden ist die innerste Bestimmung des Menschen. Der Inhalt des Sittengesetzes kann also nur der sein, diese Bestimmung zu erfüllen, wahrhaft frei zu werden. Das wiederum ist nur möglich, wenn die Handlung unter Verzicht auf alle äußeren Zwecke ihr eigener Selbstzweck ist. Das radikale Böse ist die Unterlassung der Tätigkeit, die Trägheit. Der sittliche Trieb wird hier als „Trieb auf das ganze Ich", oder als „Trieb der Freiheit um der Freiheit willen" bezeichnet. Der reine Trieb tritt dem natürlichen gegenüber; seine Ausprägung ist eine Forderung, die des letzteren dagegen ein Sehnen. Geht dieses auf Genuß, so jene auf die Tat als solche. Die Kriterien des Genusses sind Lust und Unlust, die der Tat Billigung und Mißbilligung. Nun gibt es ein untrügliches Tribunal der Billigung und Mißbilligung in jedem Menschen, welches davon zeugt, daß er das Gesetz der seinsollenden Freiheit tatsächlich in sich trägt: das Gewissen. Es drückt als unmittelbares sittliches Gefühl das

Bewußtsein der Harmonie oder Disharmonie zwischen dem reinen und dem wirklichen Triebe, der absoluten Freiheitsforderung und ihrer tatsächlichen Betätigung aus. Das Gewissen ist das Bewußtsein der Freiheit, das Bewußtsein unserer höheren Bestimmung. So ist es zu verstehen, wenn Fichte den kategorischen Imperativ Kants in die kurze Formel bringt: „Handle nach deinem Gewissen!" Kants Forderung, die Maxime der Handlung solle so beschaffen sein, daß sie zugleich Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte, ist in dieser Formel erfüllt. Denn das Gewissen als Ausdruck der inneren Bestimmung des Menschen zur Freiheit ist überindividuell; ihm ist das freie Streben der fremden Person genau so sehr Gesetz wie das eigene, weil es in beiden als „reiner Trieb" das gleiche ist. Die Menschheit in jedem Individuum ist Selbstzweck, weil sie im Grunde nur eine, die des praktischen Ich überhaupt ist.

Läuft nun das Fichtesche Sittengesetz auch in seinen Konsequenzen auf dasselbe hinaus, was Kant mit dem seinigen wollte, so ist doch die Verschiedenheit der Formulierung weit entfernt, eine bloß äußere zu sein. Der Inhalt ist verschieden; der eigentliche Wert, den das Gesetz ausdrückt, ist ein anderer. Bei Kant handelt es sich um eine Qualität der Handlung, von der es abhängt, ob die Handlung gut oder böse ist; und wenn die Qualität auch keine bestimmte, inhaltlich angebbare ist, sondern nur in der allgemeinen „Form" besteht, in der idealen Übereinstimmung mit dem, wie alle handeln sollten, so ist doch auch diese Form eine inhaltliche Bestimmtheit, der allgemeinere Typus einer Qualität. Nicht jede Handlung ist gut, sondern nur die, welche dieser allgemeinen Form entspricht. Bei Fichte dagegen ist das Handeln als solches gut; d. h. es ist gut, nicht weil es ein Handeln bestimmter Art ist, sondern weil es überhaupt Handeln ist. Denn Handeln überhaupt ist Betätigung der Freiheit, und eben diese Betätigung ist die Verwirklichung der Freiheit, in der die moralische Bestimmung des Menschen besteht. Ebenso ist böse nicht eine in bestimmter Weise qualifizierte Handlung, sondern die Unfähigkeit zur Handlung als solche, das Fehlen der Aktivität, das Versagen der Freiheit, die Trägheit. Freilich kommt der Sinn dieser Wertung nur zu seinem Recht, wenn man „Handlung" im prägnanten Sinne nimmt, wie Fichte sie meint, als wirklichen Ausdruck der Freiheit. Nicht jede empirische Handlung ist Handlung in dem Sinne Fichtes. Alle Bestimmtheit von außen durch begehrte Objekte, alle Motiviertheit aus natürlichem Bedürfnis oder Trieb, kurz alles, was Kant zur „Materie des Willens" rechnet, ist hier ausgeschlossen. Alles das rechnet Fichte

zur Getriebenheit, Unfreiheit, Passivität. Gerade indem das Ich diesen Triebfedern nachgibt, ist es „träge". Einzig in seiner Besinnung auf seine innere Bestimmung, rein aus sich selbst heraus tätig zu sein, wird das Ich frei. Und nur indem es dieser seiner inneren Bestimmung nachgeht, „handelt" es wahrhaft. In diesem Sinne ist das Handeln selbst, als sittliche Selbsttätigkeit, der oberste Wert. Diese Auffassung steht in engster Beziehung zu der Lehre vom „unendlichen Objekt" des Strebens. Wäre der Gegenstand des Strebens endlich und erreichbar, so müßte das Streben sich an ihm aufheben, womit dann der Zustand der Trägheit erreicht wäre. Der sittliche Mensch handelt überhaupt nicht, um etwas zu erreichen und sich des Erreichten zu freuen, sondern einzig um des Handelns und Schaffens selbst willen, um hinter jedem erreichten Ziel neue unerreichte Ziele zu finden. Seine Arbeit ist um der Arbeit willen da, sein Endzweck ist das ewig Unerreichbare, die Idee. Nur was auf die Idee gerichtet ist, darf Streben und Handlung heißen; jedes andere Tun ist in Wahrheit träges Treiben im Strom des Naturgeschehens.

Damit hat Fichte ein in der Geschichte der Ethik neues Wort gesprochen. Er ist der Entdecker des Eigenwertes der Tathandlung als solcher, der Aktivität; und damit zugleich des Eigenwertes der Freiheit. So alt und vielumstritten das Freiheitsproblem ist, von dieser Seite hat es noch keiner gesehen. Immer betrachtete man die Freiheit nur von dem Gesichtspunkt der Frage aus, ob sie möglich sei oder nicht. Daß ihre Unwirklichkeit noch gar kein Argument gegen sie ist, mußte dabei ganz übersehen werden. Nach Fichte ist Freiheit zwar durchaus nicht ohne weiteres wirklich, aber nichtsdestoweniger seinsollend, Aufgabe, Wert — und zwar die höchste Aufgabe, die zu verwirklichen der alleinige Sinn und Zweck des Menschenlebens ist. Sie ist nicht nur, wie bei Kant, die intelligible Ursache des Sittengesetzes, sondern sie ist auch der Inhalt und die Form des Sittengesetzes. Und insofern ist es wahr, daß Fichte das Sittengesetz und die Willensfreiheit aus einer einzigen gemeinsamen Wurzel abgeleitet hat, aus dem ursprünglichen Tätigkeitscharakter des Ich: sittlich gut ist der Wille eben, sofern er frei ist, und frei kann er nur genannt werden, sofern er sittlich gut ist.

Nichtsdestoweniger aber besteht die Kantische Freiheitsantinomie noch in aller Kraft. Ob Freiheit von Wert ist oder nicht, ihre Möglichkeit inmitten einer durchgehend kausal geordneten Welt muß noch erwiesen werden. Und hier ist der Punkt, für den die Wissenschaftslehre

geflissentlich vorgearbeitet hat. Die kausale Welt der Objekte beruht auf einer Tätigkeit des Ich, die Handlung aber, um deren Spielraum in dieser Welt es sich handelt, ist gleichfalls Tätigkeit des Ich. Die Antinomie von Kausalität und Freiheit erscheint also hier als Frage der Koexistenz zweier Tätigkeiten mit gleichem Ursprung, aber verschiedenen Gesetzen. Die Bestimmung des Subjekts durch das Objekt, in der die Erkenntnis besteht, ist letzten Endes auch eine Bestimmung des Objekts durch das Subjekt, nicht anders als die Handlung. Im theoretischen und praktischen Verhalten stehen sich also zwei Arten der Bestimmung des Objekts durch das Subjekt gegenüber, von denen die eine blind nach gegebenen Gesetzen verfährt, die andere sehend und zwecktätig sich selbst das Gesetz gibt. Der gebundenen Handlung in der Vorstellung steht die freie Handlung, die über die Vorstellung hinausgeht, gegenüber. Der ersteren entspricht das Reich der Natur, der letzteren das Reich der Freiheit. In jenem waltet die Kausalität des Objekts, in diesem die Kausalität des Begriffs.

Aber ist damit die Antinomie gehoben? Ist die Koexistenz des Systems der Natur mit dem System der Freiheit in einer Welt erwiesen? Die Zurückverlegung des Problems in die Zweiheit der Tätigkeiten verschiebt die Frage nur, ohne sie streng zu beantworten. Zwei Tätigkeiten mit verschiedenem Gesetzescharakter brauchen gar nicht notwendig verträglich zu sein, auch wenn sie aus einem Grunde hervorgehen. Sie können einander auch behindern und aufheben. Und ist nicht gerade diese Behinderung das Wesentliche im Problem des sittlichen Handelns? Die erste Wissenschaftslehre zeigt ja gerade, wie Streben nur durch Widerstreben möglich ist, wie Betätigung der Freiheit den Widerstand des Objekts zur Voraussetzung hat. Aber damit ist nur bewiesen, daß Streben ohne den Widerstand einer kausal gebundenen Welt von Objekten unmöglich ist; wie es aber mit ihr und in ihr möglich ist, wie es den Widerstand überwindet, und wie sich tatsächlich das Reich der Freiheit dem Reich des Naturgeschehens einfügt, so daß es sich in ihm verwirklichen kann, ist noch keineswegs erwiesen. Hier liegt der Grund, warum Fichte in seinem späteren System die Begriffe Freiheit und Tätigkeit zurücktreten läßt und durch eine andere Terminologie ersetzt.

Damit hängt aber noch ein zweites zusammen. Die Tätigkeit des Ich, welche die Objekte hervorbringt, ist so wenig die des handelnden individuellen Ich, dessen Freiheit in Frage steht, als die Tätigkeit des

letzteren die des absoluten Ich ist. Frei im strengen Sinne ist aber nur die letztere. Der freie Wille ist ja nicht unbestimmter, gesetzloser Wille, sondern gerade ein höchst bestimmter, unter dem eigenen Gesetz stehender. Woher aber stammt diese Bestimmtheit? Ist es wirklich der bewußte Wille des Individuums, der das Gesetz hergibt? Offenbar nicht; nach den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre ist das ganz unmöglich. Wirklich frei ist nur die Tätigkeit des praktischen Ich, diese aber ist nicht die der sittlichen Person. Sie geht dem Bewußtsein voraus und bringt, wenn sie der Person als Wille zum Bewußtsein kommt, ihre Bestimmtheit schon mit. Also ist der bewußte Wille nicht der freie Wille und könnte für seine Handlung folglich auch nicht verantwortlich sein. Will man aber die freie Tätigkeit vor dem bewußten Wollen auch als Wollen bezeichnen, so bekommt man freilich diesseits des Bewußtseins einen freien Willen. Aber dieser Wille ist nicht der bewußte, also auch nicht der bewußt wählende Wille. Er ist ein Wollen vor dem eigentlichen Wollen, und seine Freiheit ist nicht Freiheit des Willens, sondern eine Freiheit vor dem Willen. Hier rächt sich die charakteristische Tendenz der Wissenschaftslehre, das Prinzip möglichst tief in das Ich hineinzuverlegen, über das Bewußtsein hinaus ins Unbewußte. Und wie in theoretischer Hinsicht dadurch der Idealismus aufgehoben wird (vgl. oben S. 90 f.), so in praktischer Hinsicht auch die Willensfreiheit. Die Schicht des bewußten Willens im Ich ist nicht die Schicht der Freiheit; jene ist gegen diese eine Oberflächenschicht des Ich, die Freiheit liegt tiefer hinein in dem dunklen Hintergrund, den die Urtätigkeit bildet. Sie liegt also im Überpersönlichen, und die Person als bewußte empfängt passiv die Bestimmtheit des Willens von ihr. Die Person kann, solange sie diesen Hintergrund ihres Wesens nicht durchschaut, die Bestimmtheit ihres Willens wohl für eine von ihr selbst geschaffene halten und in diesem Sinne ein Bewußtsein der Freiheit haben; und dieses Bewußtsein der Freiheit kennen wir tatsächlich an jeder sittlichen Person, in ihm wurzelt das Phänomen der Verantwortung und Zurechnung. Aber das Bewußtsein der Freiheit kann Täuschung sein. Und wenn die Fichtesche Theorie der reinen Tätigkeit zu Recht besteht, so muß es unweigerlich als Täuschung bezeichnet werden. Denn aus ihm folgt nicht die Freiheit des bewußt sich entscheidenden Willens, sondern vielmehr nur die der absoluten Tätigkeit des Ich vor allem bewußten Willen. Der letztere aber empfängt die Bestimmtheit, die er hat, von dieser Tätigkeit, ohne ihren Ursprung zu kennen, und ist folglich, ungeachtet

des ihn begleitenden Bewußtseins der Freiheit, gerade ihr gegenüber ein unfreier Wille. Hatte schon Kant das eigentliche Freiheitsproblem verfehlt, indem er nicht die Autonomie der sittlichen Person, sondern nur die der praktischen Vernunft überhaupt nachwies, so verfehlt Fichte es vollends, indem er durch seine Rückverlegung des Prinzips in die Tiefe des Ich den bewußten Willen der Person direkt unfrei macht zugunsten der Tätigkeit des absoluten Ich.

Daß Fichte sich dieser neuen und tieferen Aporie der Freiheit voll bewußt geworden wäre, läßt sich wohl nicht behaupten. Immerhin kommt er ihr in der Sittenlehre von 1798 doch ganz nahe. „Die Erscheinung der Freiheit ist unmittelbares Faktum des Bewußtseins... Man könnte aber diese Erscheinung weiter erklären wollen und würde sie dadurch in Schein verwandeln". Gegen solchen Vorwitz des Denkens gibt es nur einen praktischen Vernunftgrund, den festen Entschluß, der praktischen Vernunft den Primat zu sichern, das Sittengesetz für die wahre letzte Bestimmung des Menschenwesens zu halten „und nicht etwa durch Vernünftelei darüber hinaus, welches der freien Imagination allerdings möglich ist, dasselbe in Schein zu verwandeln. Wenn man aber darüber nicht hinausgeht, so geht man auch über die Erscheinung der Freiheit nicht hinaus, und dadurch wird sie uns zur Wahrheit". Als letzte Instanz für das Sein der Freiheit stünde demnach der Glaube an ein solches Sein da.

Die Sittenlehre von 1812, sowie die anderen Schriften der späten Periode zeigen deutlich, wie Fichte mit diesen Aporien ringt und sie in manchen Punkten überwindet. Ausschlaggebend ist hierfür die Umbildung der Wissenschaftslehre und die Preisgabe der subjektivistischen Restbestände des Idealismus. Die Fassung der Freiheitsantinomie als Widerspiel zweier Tätigkeiten tritt ganz zurück; an ihre Stelle tritt die objektive Fassung des Verhältnisses vom Reich der Natur zum Reich der Sitten. Beide werden jetzt als Wirklichkeiten verstanden. Natur ist nicht nur Schein, Sittlichkeit nicht nur Idee, sondern beide sind real. Natürliche und übernatürliche Wirklichkeit bilden eine unlösliche Korrelation. Die eine ist nichts ohne die andere. Denn nur in der Erhebung über die Natur kann Natur begriffen werden; ohne diese Erhebung sind wir versunken im Naturhaften. Beide stehen aber nichtsdestoweniger indifferent zueinander, wie an den Dingen Figur und Farbe; sie können einander also gar nicht behindern. Aber sie bilden verschiedene Stufen der Erscheinung des einen Absoluten, und die höhere Stufe ist das Reich

der Sitten. Jede höhere Stufe aber nimmt die niedere in sich auf, erhebt sich über ihr als die höhere Formung über indifferenter Materie. So bildet die ganze Natur dem Sollen gegenüber nur eine Materie; sie ist ihr die Projektionsebene neuer Gebilde. Da aber beide Sphären Wirklichkeit haben, so ist die Projektion zugleich Verwirklichung, reale Fortbestimmung des Objekts innerhalb einer voraus gegebenen Sinnenwelt. Die Freiheit tut also der Sinnenwelt nicht nur keinen Abbruch, sondern umgekehrt, sie erweitert und bereichert sie. Das Reich der Natur spielt hier keineswegs mehr bloß die Rolle des Widerstandes gegen das Streben, der zu brechen ist; es ist aus einer negativen Bedingung zum positiven Ausgangspunkt des Strebens geworden. Die Handlung als Verwirklichung des Strebens ist die Fortsetzung der Schöpfung, die im natürlichen Objekt bereits vollzogen ist. Freiheit ist Fortbestimmung zur Idee im Reich der Natur. Und faßt man dieses letztere als Reich der Erscheinung, so ist „die Freiheit das einzige Reale in der Erscheinung". Denn Freiheit ist nicht nur der höhere Formtypus, sondern sie vertritt in der Wirklichkeit tatsächlich allein das wahre Sein, „das lebendige Licht", oder Gott, dessen Bild sie, und nur sie, verwirklicht. Der schaffende Wille ist das Bild Gottes in der Welt (vgl. S. 89); seine Selbstverwirklichung ist sein Endziel, seine Form ist die Freiheit.

Fichte sucht jetzt das Wesen der Freiheit nicht mehr in der Autonomie des Prinzips. Diese muß natürlich bestehen, sie ist Voraussetzung der Freiheit, aber nicht selbst die Freiheit. Kant hatte in diesem Sinne von der „Kausalität des Begriffs" in der Handlung gesprochen. Die Sittenlehre von 1812 baut auf dieser Grundlage weiter. In der Handlung geht das Bild des Gegenstandes diesem selbst voraus. Das Abbild als Zweckgedanke bestimmt das Urbild, die Wirklichkeit. Diese Kraft der Bestimmung zur Realität nennt Fichte das „Leben des Begriffs"; es ist der autonome Gedanke des Endzwecks. Aber dieses Leben des Begriffs ist nicht das Leben des handelnden Menschen. Dieser ist Individuum. In den Individuen aber ist das einheitliche Sein geteilt, auseinandergerissen in die Vielheit der Subjekte. Das Individuum ist raumzeitlich gebunden in seiner Leiblichkeit, und diese ist naturhaft wie das äußere Sein der Dinge. Das ist wesentlich für den Begriff der Handlung, denn Handlung geht immer auf den Menschen, nicht auf tote Dinge. Der Mensch ist zugleich Subjekt und Objekt der Handlung, daher ist die Vielheit der Individuen Bedingung alles Handelns. Kein Ich ohne Du. Aber eben deshalb kann sich das Ich mit dem neuen

Begriff, dem sittlichen Prinzip, nicht identifizieren. Es ist zugleich Leib und Seele, Natur und Freiheit. Das sind nicht zwei Substanzen in ihm, wie Descartes meinte, sondern zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens. Die Rätselfrage der alten Metaphysik ist daher für Fichte durch keinen grundlegenden Dualismus von Leib und Seele beschwert, sie geht auf in die Frage der Koexistenz von Natur und Freiheit. Um so ernster aber ist diese letztere Frage, denn der Gegensatz des Ich gegen das Prinzip, dem es folgen soll, besteht als Tatsache des Bewußtseins. Und hier ist es von entscheidender Wichtigkeit, wie Fichte in Gegensatz zu Kant tritt. Freiheit ist nicht die Kausalität des Begriffs, sondern nur bedingt durch sie. Freiheit ist vielmehr das „Leben des Ich", d. h. des bewußten Menschenwesens; und dieses steht indifferent da gegenüber dem „Leben des Begriffs". Es kann dasselbe wohl in sich aufnehmen und zu seinem eigenen Leben machen; es kann es aber auch ablehnen.

Hier sinkt das Freiheitsproblem erst in die Tiefe. Hinter der Antinomie von Natur und Freiheit tut sich eine fundamentalere auf, die Antinomie von Sollen und Wollen. Der Wille ist dem autonomen Prinzip nicht auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Wäre er dies, so wäre er unfrei. Er ist nicht durch eine unbewußte Tätigkeit vor dem Wollen festgelegt, deren Bestimmtheit er für die seinige hält und als „Schein der Freiheit" erlebt. Sondern der Wille ist das eigene Leben des Ich, und dieses ist indifferent gegen das Leben des Begriffs. „Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigentümliches Leben, das da kann und auch nicht kann, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Ein Leben, das eben gegenübersteht dem Leben des Begriffs, das nur ideale Form trägt und dessen Lebenskraft nur bis zu einem Gesetze, oder einem Soll geht." Freiheit bedeutet Distanz des Wollens gegen das Sollen; ja sie muß eine Art Überlegenheit des Willens über das Gesetz bedeuten. Der Wille muß mehr sein als das reine Sollen, nur so kann er sich für oder wider das Sollen entscheiden. Es genügt eben nicht, dem Willen die Freiheit der Entscheidung gegenüber dem äußeren Lauf der Geschehnisse oder der inneren psychologischen Motivation zu sichern; er ist damit noch nicht frei. Er muß auch Freiheit der Entscheidung gegenüber dem Sittengesetz selbst haben. Die Antinomie besteht nicht nur zwischen Natur und Sittlichkeit im Menschen, sondern auch zwischen dem Prinzip der Sittlichkeit und seiner Realisation durch den Willen.

Es ist ein bleibendes Verdienst Fichtes, das Freiheitsproblem, das sich ihm anfangs viel einfacher darstellte und löste, schließlich doch bis in diese Tiefe hinab aufgerollt zu haben, — eine gedankliche Leistung, die um so höher einzuschätzen ist, als sie seinen eigenen systematischen Intentionen gegenüber unparteiisch blieb, ihnen jedenfalls keinerlei Vorschub leistete. Daß er das Problem nicht auch in gleicher Tiefe zu lösen wußte, kann dem keinen Abbruch tun, zumal die Behandlung solcher Probleme überhaupt eine dem endlichen Verstande unabschließbare Aufgabe darbieten dürfte. Die Formulierungen der Lösung, die ihm vorschwebte, sind mannigfaltig; ihre genaue kritische Würdigung ist eine bis heute noch nicht geleistete, ja noch kaum begonnene Arbeit. Hier sei als besonders charakteristisch nur eine von ihnen angedeutet.

Das Ich trägt den Begriff (das Sittengesetz) idealiter in sich, er gehört zum Sein des Ich. Um aber Realgrund seiner Handlung zu sein, bedarf das Ich noch eines zweiten Faktors, der Selbstbestimmung. Nun ist die Synthesis einer absoluten Selbstbestimmung mit dem idealen Besitze des Begriffs (des Gesetzes) ein Wollen. Ist dies ein Faktum, fragt Fichte. Und er antwortet: „Es erscheint allerdings so, und das Wesen der Wollung beruht darauf, daß sie als Faktum erscheine. Im Grunde aber ist es durch das Bewußtsein des Begriffs von sich selbst gesetzt. Hier ist also ein Zusammentreffen des Idealen und Realen." Fichte erblickt also hier die Lösung darin, daß der „Begriff", d. h. das Gesetz des allgemeinen Endzwecks, im letzten Grunde mit dem Gesetz des Ich zusammenfällt. Ein Freibleiben des Wollens dem Gesetz des Sollens gegenüber ist hiernach nur dadurch möglich, daß das Ich eben dieses Gesetz in seinen Willen aufnimmt. Indessen, daß diese Lösung nicht genau der gestellten Forderung entspricht, wie die Problemanalyse sie herausgearbeitet hat, kann wohl nicht bestritten werden. Die Antinomie von Sollen und Wollen erscheint in ihr mehr aufgehoben als gelöst. Konkret dachte sich Fichte diese Aufhebung als die „Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein", indem es „sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint". Das Natur-Ich betrachtet sich als alleinstehend, als einzige Seele eines Weltsystems. Etwas an sich aber ist das Ich vielmehr nur als Teil des Ganzen und in der Ordnung des Ganzen; „denn nur das Ganze ist an sich"; das isolierte Ich, sofern es in dieser seiner isolierenden Selbstauffassung aufgeht, ist nur Erscheinung. Nun ist aber alle Handlung Selbstrealisation. Und nur der handelnde Wille ist frei. Also ist das Ich

nur frei im Ganzen der sittlichen Weltordnung, die es durch sein Handeln realisiert. Die Aufgabe ist an jedem, alle anderen sich gleich zu machen und ihnen gleich zu werden.

Die letzten Formulierungen zeigen deutlich den Zusammenhang des Freiheitsproblems mit dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Das Sittengesetz ist gemeinsam, der verantwortliche Wille ist individuell. Die Freiheit des Willens gegenüber dem Gesetz kann sich also konkret nur ausprägen in einem Spielraum des individuellen Ich innerhalb der Gemeinschaft und ihrer für alle gleichen Gesetzlichkeit. Der sittliche Mensch muß diese Gesetzlichkeit in sich aufnehmen, aber seine Initiative darf nicht in ihr aufgehen. Seine Freiheit besteht nicht in ihr, sondern gegen sie. Das sittliche Ziel des Gleichwerdens aller behält also nicht das letzte Wort. Der einzelne muß in seiner Eigengesetzgebung mehr leisten als die bloße Aufnahme des allgemeinen Gesetzes in seinen Willen; er muß darüber hinaus ein eigentümliches Gesetz erfüllen, das Gesetz seines Ich, seines „Lebens". Er fällt damit nicht aus der Gemeinschaft heraus, sowenig als er deren Gesetz damit übertritt. Er erfüllt einfach seine eigentümliche Aufgabe in der Gemeinschaft, die sich mit der der anderen nicht deckt. Das ist es, was das Verhältnis des Teils zum Ganzen letztlich ausdrückt. Das Ganze ist nicht die bloße Anzahl der einzelnen, sondern ein lebendiges in sich mannigfaltiges System, in dem jedes Glied Eigenart und Eigenwert hat. Denn jeder einzelne ist Träger eigener sittlicher Aufgaben, die nur ihm zufallen. Und gerade indem er diese erfüllt, erfüllt er an seinem Teil das Ganze. Hierin wurzelt der notwendige Einschlag des Individualismus in der Ethik, für dessen Berechtigung der kategorische Imperativ Kants, sowie auch Fichtes eigene frühe Sittenlehre, den Spielraum vermissen ließ.

7. Rechts- und Staatsphilosophie.

Fichtes rechtsphilosophische Arbeiten reichen bis in die ersten Anfänge seiner Wirksamkeit zurück. Bereits 1792 finden wir bei ihm einen Standpunkt ausgeprägt, der rückhaltlos für die absoluten, aller Konvention überhobenen Menschenrechte eintritt. Die „Zurückforderung der Denkfreiheit" und der „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" lassen schon deutlich den idealen Gesichtspunkt des Naturrechts erkennen, lange bevor noch die

Wissenschaftslehre demselben die Grundlage erarbeitet hat. Die systematische Durchführung bringt dann das Hauptwerk, die „Grundlage des Naturrechts" (1796), und nach Jahren der innerlichen Reifung noch einmal in neuer Fassung das „System der Rechtslehre" (Nachlaß 1812) sowie die sog. „Staatslehre" (1813).

Schon der Titel des Hauptwerks belehrt über die Grundtendenz: das Recht ist nicht Konvention, es geht im positiven Recht nicht auf; es gibt eine allgemeingültige, verbindliche Grundlage des Rechtsverhältnisses überhaupt, und diese liegt im Wesen der Sache, d. h. im Wesen der Gemeinschaft vernünftiger Individuen überhaupt. Für dieses Grundverhältnis benutzt Fichte den alten, freilich mißverständlichen Begriff des Naturrechts. Das Ich empfängt in seiner Gegenüberstellung gegen das fremde Ich eine Bestimmung von außen, die sich grundsätzlich von der durch das Nicht-Ich unterscheidet: sie ist keine Notwendigkeit, kein Zwang, sondern eine Zumutung, eine Aufforderung; etwas, was den Charakter des Sollens trägt und sich ausschließlich an die Freiheit des vernünftigen Wesens wendet. Das „Ich außer uns" ist uns ein Objekt, das unsere Selbstbestimmung fordert. Es kann das nur, sofern es selbst Subjekt mit gleicher Fähigkeit der Selbstbestimmung ist. Die Aufforderung ist daher zugleich Anerkennung, sie ist gegenseitig. Das Ich kann sich selbst die freie Wirksamkeit nach außen nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen Subjekten zuzuschreiben, an sie das gleiche Ansinnen zu stellen wie an sich selbst, d. h. sich mit ihnen auf den Boden gleicher Forderung und gleichen Anspruches zu stellen. Das aber ist der Boden des Rechts.

Da die Handlungsfreiheit jedes Subjekts Wirksamkeit auf das fremde Subjekt setzt, so bedeutet das Rechtsverhältnis eine freie Wechselwirkung der Subjekte, sowie die schlechthin gegenseitige Anerkennung der Freiheit. Ein freies Wesen kann ein anderes freies Wesen nur daran erkennen (von unfreien Objekten unterschieden), daß es sich von ihnen als freies Wesen behandelt sieht. Daraus folgt zweierlei: 1. Ich kann die Anerkennung meiner freien Person nur von denen erwarten, die ich selbst als freie Personen behandle; und 2. ich muß, sofern ich die Freiheit jener anerkenne, auch von ihnen die Behandlung meiner Person als freien Wesens erwarten.

Damit erwächst Verpflichtung und Anspruch auf beiden Seiten als ein Gefüge des Rechtsverhältnisses, das allen weiteren Beziehungen zwischen Person und Person vorausgeht. Aber möglich ist ein solches

Gefüge nur auf Grund wechselseitiger Konzession. Jedes freie Wesen muß seine eigene Freiheit als eingeschränkt durch die mögliche Freiheit des anderen erkennen und dieser Erkenntnis in der eigenen Auswirkung Rechnung tragen. Worauf es hier ankommt, ist die freiwillige Beschränkung der eigenen Freiheitssphäre der Person, sofern sie zugleich eine Sicherung eben dieser Sphäre bedeutet. Sicherung wie Einschränkung sind beide gegenseitig; ihre Korrelation durchdringt sich mit der der Personen.

Diese Deduktion des Rechtsverhältnisses stellt Fichte ausdrücklich als unabhängig vom Sittengesetz hin. Das Rechtsverhältnis ist nicht Gewissenssache, es wurzelt nicht notwendig in der Gesinnung und besteht unabhängig von der Moral. Es verträgt sich mit einer Ethik des Erfolges oder der äußeren Zwecke genau so gut, wie mit der der Autonomie des Wollens und der Gesinnung. Die Geltungssphäre seiner Normen ist nicht die der moralischen Bewertung. Das Recht erlaubt vieles, was das Sittengesetz verbietet. Das Recht betrifft nur die Handlung, die wirkliche Auswirkung in der Tat; es kann nur ihre Legalität verlangen. Moralisch dagegen wird mehr verlangt, der gute Wille als bestimmende Triebfeder der Handlung.

Aus dem allgemeinen Grundverhältnis ergibt sich unmittelbar die Ableitung alles besonderen Rechts. Die Bedingungen der Rechtsgemeinschaft überhaupt sind die „Urrechte", sind dasjenige, was schlechterdings nicht und unter keinen Umständen verletzt werden darf. Werden sie dennoch verletzt, so muß es dagegen ein Recht der Gewalt, ein Zwangsrecht geben. Ein solches kann nur wurzeln in dem rechtmäßigen Anspruch auf Unterwerfung aller unter das gleiche Gesetz. Gemeint sein aber kann damit nur eine freiwillige Unterwerfung. Und diese ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der rechtmäßigen (eingeschränkten) Freiheit der Person durch sie nicht Abbruch geschieht, d. h. nur durch die Überzeugung, daß die persönliche Freiheitssphäre durch die Unterwerfung garantiert ist.

Eine solche Garantie aber ist ihrerseits wiederum nur durch das Gesetz möglich. Der Rechtsspruch, der vom Zwangsrecht Gebrauch macht, darf nichts anderes sein als die Anwendung desselben Gesetzes, welches auch den eigenen Rechtswillen der Person ausdrückt, hinter welchem also sie selbst zugleich als Gesetzgeber steht. Nur in diesem Sinne läßt sich die Macht der Obergewalt rechtfertigen, welche das Gesetz vollstreckt. Die Herrschaft des Gesetzes muß so beschaffen sein,

daß sie ihrerseits niemals rechtswidrig handeln kann. Das ist der Punkt, in welchem die Rechtslehre in Staatslehre übergeht. Dieser Übergang ist ein organischer. Für Fichte wurzelt alles Recht im Staatsrecht. Aller Rechtsanspruch und alle Rechtsbefugnis, auch die des Strafrechts, geht auf den „Rechtsbürgervertrag" zurück.

Die Grundfrage des Staatsrechts: wie muß ein Wille beschaffen sein, „von dem es schlechthin unmöglich ist, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille", also ein Wille, in dem der Idee nach die Forderung des Rousseauschen contrat social erfüllt ist, — macht zugleich die Grundfrage der ganzen Rechtsphilosophie aus. Die Grundlage der staatsrechtlichen Gesetzgebung ist zugleich die der „bürgerlichen" und der „peinlichen" Gesetzgebung. Macht und Gesetzgebung müssen „vollkommen eins sein", die Staatsgewalt darf nur gesetzmäßig handeln können. Welche wirkliche Staatsgewalt aber kann dieser idealen Forderung Genüge tun? In der bloßen Verantwortlichkeit der Rechtsvertreter gegenüber der „Gemeine" liegt keine genügende Gewährleistung. Die Gemeine muß einen berufenen Vertreter gegenüber der Staatsgewalt haben, der die Befugnis hat, ihr prohibitiv entgegenzutreten, wo die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fragwürdig wird. So gelangt Fichte zu der Forderung einer typisch demokratischen Einrichtung, des „Ephorats". Die Macht desselben ist zwar nur eine negative, aber doch eine absolute, ihr Einspruch ist ein Staatsinterdikt. Aber der Einspruch soll kein vollständiges Sistieren der Staatsaktionen bedeuten. Er hat nur den Sinn der Anklage gegen die Staatsgewalt. Die Entscheidung steht der Gemeine selbst zu. Und da der Einspruch der Ephoren für den Staat eine Krisis bedeutet, die zur Gefahr werden kann, so kann die Gemeine, wenn sie gegen den Einspruch der Ephoren entscheidet, die letzteren für schuldig, und zwar des Hochverrats schuldig, erklären.

Dieselbe Idee des Staatsvertrages, welche das Grundverhältnis zwischen Staatsgewalt und Staatsbürger ausmacht, liegt auch dem Strafrecht zugrunde. Gestraft werden soll weder quia peccatum est noch ne peccetur, sondern um den Verbrecher, der das Staatsbürgertum verscherzt hat, zu restituieren. Der Verbrecher hat sich durch seine Tat rechtlos gemacht, sich vom Rechtsverhältnis ausgeschlossen. Die Ausschließung kommt der rechtlichen Vernichtung gleich. Der Staat hat die Pflicht zur Erhaltung der Rechtsperson. Er muß daher nach einem Mittel suchen, die Vernichtung zu vermeiden. Er findet es in der Ab-

büßung. Die Idee der Strafe ist die Substitution der Abbüßung im Staate für die Ausschließung aus dem Staate. Der Verbrecher hat das Recht auf diese Substitution, der Staat also hat gegen ihn die Pflicht zu strafen und so seine Restitution als Staatsbürger zu bewirken. In dieser Ableitung des peinlichen Rechts aus dem Staatsrecht liegt die bedeutsame Entdeckung eines Sinnes der Strafe, der jeder sittlichen Forderung genügt und gleich weit entfernt ist von der inhumanen Vergeltungstheorie, wie von der nicht weniger inhumanen Abschreckungstheorie.

Freilich hat die Fähigkeit des Staates zu strafen ihre Grenze. Diese kommt greifbar zum Ausdruck in der Todesstrafe. Fichte unternimmt es nicht, die Todesstrafe zu rechtfertigen. Es müßte dafür ein wenigstens bedingtes Recht zu töten geben. Aber es gibt schlechterdings kein Recht zu töten, auch für die Staatsgewalt nicht. Denn hier versagt die Idee der Strafe: sie wäre nicht Restitution, sondern Vernichtung. Kann der Staat aber sich selbst und das Leben der Staatsbürger, für das er die Verantwortung trägt, nicht sicherstellen, ohne den Verbrecher zu töten, so handelt er nicht als Rechtsgewalt, sondern als physische Macht, aus bitterer Notwendigkeit. Die Todesstrafe ist keine Strafe, sondern ein notwendiges Übel, und zwar das „kleinere Übel". Der Staat tötet den Mörder nicht, weil er den Tod verdient — denn auch der Mord „berechtigt" ihn nicht zur physischen Vernichtung des Individuums —, sondern weil er nicht anders kann.

Einen besonderen Platz in der Staatslehre nehmen die sozialistischen Ideen ein, deren praktische Entfaltung auf französischem Boden Fichte seit 1792 mit unverhohlener Sympathie verfolgte. In seiner groß angelegten Utopie, dem „Geschlossenen Handelsstaat" (1800), hat er versucht, ihnen systematische Form zu geben. Das Bedeutsame an diesem Werk sind nicht so sehr die einzelnen Institutionen, für die er eintritt – denn es kann nicht geleugnet werden, daß dieselben sich bedenklich weit von gewissen Forderungen der Wirklichkeit entfernen –, als vielmehr die Art und Weise, wie sie begründet werden.

Der Staatsvertrag ist nicht nur Schutzvertrag, sondern auch Eigentumsvertrag. Dazu gehört mehr als die äußere Sicherung des Besitzes. Das Recht muß in der Verteilung des Eigentums selbst walten. Diese schwierige Aufgabe denkt Fichte sich nicht durch ziffermäßige Ausgleichung erfüllbar, sondern von innen heraus, durch Schaffung gewisser Grundbedingungen der Arbeit und des Erwerbes, die allen

Staatsbürgern in gleicher Weise sichergestellt sein müssen. Der Staat muß diese Bedingungen in der Hand haben, wenn er das Recht des einzelnen, von eigener Arbeit leben zu können, gewährleisten soll. Er muß die Regulierung des Absatzes beherrschen; er muß Überproduktion, Unterbietung der Konkurrenten und das drohende Gespenst der Arbeitslosigkeit abwehren können. Das einzige Mittel hierzu erblickt Fichte in der Schließung der Erwerbszweige, Ausschließung der freien (schrankenlosen) Konkurrenz und in der hierfür unerläßlichen Schließung des Handels. Da aber ausländische Produktion ein seiner Machtsphäre entzogener Konkurrenzfaktor ist, so ist die fernere Grundbedingung die Schließung des Freihandels mit dem Auslande. So entsteht der Gedanke des „geschlossenen Handelsstaates". Daß ein Land, welches nicht alle zum Leben erforderlichen Produkte hervorbringt, sich vom Welthandel nicht vollständig abschließen kann, entging Fichte keineswegs. Doch sah er die Lösung des Widerstreits darin, daß der Staat selbst den Auslandhandel in die Hand zu nehmen und nach Maßgabe des inneren Gleichgewichts von Produktion und Nachfrage zu regulieren habe.

Daß das Grundmotiv eines solchen Handels- und Gewerberechtes ein sozialistisches ist, darf man über dem utopischen Charakter der vorgeschlagenen Maßnahmen nicht vergessen. Dieser sozialistische Geist ist überhaupt charakteristisch für Fichtes praktische Denkweise; er zieht sich durch sämtliche Schriften, die sich mit dem Rechts- und Staatsproblem abgeben, und in den späten Nachlaßwerken reift auch er, zugleich mit der allgemeinen Rechtsidee zu den reinsten Formen aus. Das Bedeutsame daran ist der schroffe Gegensatz, in den Fichte mit seiner Begründung der sozialen Idee zu den älteren (französischen und englischen) Theoretikern des Sozialismus tritt. Diese stellen als höchstes Ziel alles menschlichen Strebens den eudämonistischen Gedanken eines größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Menge von Individuen hin, um aus ihm als oberstem Prinzip die Einrichtungen und Maßnahmen des Staats abzuleiten. Diese Begründung ist in zwiefachem Sinne anfechtbar. Einmal ist es fraglich, inwieweit überhaupt Eudämonie als Endzweck menschlichen Strebens angesehen werden kann, zumal wenn sie zunächst ganz einseitig auf die materiellen Seiten des Lebens bezogen wird; und dann unterliegt es keinem Zweifel, daß der versprochene Idealzustand größtmöglicher Glückseligkeit, wie ihn jene Theoretiker schildern, zwar eine höchst wirksame Lockspeise zur Gängelung der Masse, nichtsdestoweniger aber ein vollkommen illusorisches Traumbild ist,

weil in Wirklichkeit durch die Hebung der sozialen Lage des Menschen gar nicht sein Glück, sondern ganz andere, und zwar weit höhere Werte in ihm gehoben werden. Wieweit nun Fichte hier in bewußtem Gegensatz zum hergebrachten sozialen Eudämonismus stand, mag immerhin strittig sein; daß er aber den Weg desselben aufs nachdrücklichste verneint und sich seinen eigenen neuen bahnt, steht außer Zweifel. Fichte begründet den Sozialismus aus einem reinen Idealprinzip, aus der Rechtsidee. Es gibt kein sittliches Gebot, daß jeder Mensch glücklich sein solle; wohl aber gibt es eins, daß jeder ein menschenwürdiges Dasein führen, sich von eigener Arbeit nähren und gleiche Rechte und Pflichten mit seinen Mitmenschen im Staate haben soll. Dieses Gebot aber ist ein einfacher Folgesatz der allgemeinen Rechtsidee, die mit der freiwilligen gegenseitigen Beschränkung der Freiheitssphären zugleich Anerkennung und Sicherung eben dieser Freiheitssphären setzt und dadurch die soziale Versklavung des Individuums als unrecht ausschließt. Hier sehen wir dem theoretisch künstlichen und psychologisch falschen sozialen Eudämonismus einen klaren, gedanklich schlichten und einwandfreien sozialen Idealismus gegenübergestellt, der überdies mehr leistet als jener, der aber freilich ebensowenig in den begrifflichen Formen der Wissenschaftslehre als in den ökonomischen des „geschlossenen Handelsstaates" aufgeht.

In diesem groß angelegten Gedanken vermißt man gleichwohl noch die Antwort auf eine Grundfrage. Der Sozialismus ist wohl auf die Rechtsidee zurückgeführt, aber nicht auf das Prinzip der Sittlichkeit. Wie verhalten sich zu ihm die Grundlagen der Sittenlehre, die Freiheit als Selbstzweck des Willens und die Autonomie des Gewissens? Und diese Frage gilt ebensosehr dem ganzen Gebiet des Rechtes und Staates gegenüber. Die Rechtslehre deduzierte ihre Grundlage ja nicht aus der Sittenlehre, sie setzte sich vielmehr von vornherein in einen gewissen Gegensatz zu ihr: das Rechtsverhältnis ist nicht Gewissenssache, es kümmert sich nicht um die Gesinnung, es begnügt sich mit der äußeren Legalität der Handlung und fragt nicht nach der Moralität des Willens, der hinter ihr steht. Was aber ist die Konsequenz? Gehen nun nicht Recht und Moral weit auseinander, fordert das Recht nicht die „Zwangsanstalt", und muß nicht die Moral eine solche ablehnen? Fichtes „Naturrecht" von 1796 ist in diesem Punkte den wichtigsten aller Aufschlüsse schuldig geblieben: wie hängen Recht und Sittlichkeit zusammen? Daß es verschiedene Forderungen sind, die sie stellen, ist gezeigt. Aber wie

können in einer Gemeinschaft verschiedene Forderungen koexistieren, zumal wenn sie sich auf dasselbe Tun und Lassen derselben Personen beziehen? Reißen sie nicht die Einheit der praktischen Vernunft auseinander in eine Zweiheit, die sich nirgends wieder zur Einheit schließen kann, wenn diese nicht doch noch in einer gemeinsamen Grundlage enthalten ist?

Die Nachlaßwerke geben Zeugnis davon, daß Fichte diese Frage wohl zeitweilig übersehen, aber nicht auf die Dauer verleugnen konnte. In der „Staatslehre" von 1813 finden wir sie gerade an demjenigen Punkte aufgerollt, in dem sich die Aporie zur Antinomie auswächst: am Problem des Zwangsrechtes. Die These sagt: jeder soll frei sein, das Reich der Freiheit schließt allen Zwang aus, denn jeder Zwang ist ein Raub an der Freiheit des Individuums. Die Antithese sagt dagegen: was im Rechtsbegriff liegt, soll schlechthin sein, das Recht muß daher, wo es nicht freiwillig verwirklicht wird, mit Zwang durchgesetzt werden. Die Antithese hebt also die unbedingte Forderung der Freiheit auf, welche die These aufstellt. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Wenn These und Antithese unter Freiheit ein und dasselbe verstehen, so ist die Antinomie unlösbar. Dem ist aber nicht so. Die These meint die innere Willensfreiheit, die eigentlich sittliche; die Antithese aber meint die äußere Handlungsfreiheit. Den Willen zwingen hieße ihn verfälschen. Die Handlung zu zwingen hat dagegen einen guten und an sich keineswegs unmoralischen Sinn, weil der Wille dahinter unberührt bleibt. Man kann nicht zur Moralität zwingen, wohl aber zur Legalität. Dieser Zwang ist nicht etwa unmoralisch, weil er sich um die Moralität gar nicht kümmert. Sondern umgekehrt, wenn er die Moralität mit beträfe, dann gerade wäre er unmoralisch. Das Recht will den bösen Willen selbst nicht aufheben, sondern nur seine Äußerung in der Erscheinung.

Aber damit ist nur negativ die Verträglichkeit beider Sätze gezeigt. Einstweilen stehen sie gleichgültig gegeneinander da, verschiedenes fordernd, das zwar zusammen bestehen kann, aber durch keine Notwendigkeit verknüpft ist. Worin besteht nun aber ihr Zusammenhang? Haben sie gar keinen Zusammenhang, so ist auch das Verhältnis von Recht und Moral nur ein äußerliches und zufälliges. Ist es aber nicht vielmehr in Wahrheit so, daß gerade der moralisch Gesinnte den Rechtszustand und mit ihm den Rechtszwang wollen muß? Wer auf dem Standpunkt der Thesis steht, kann nichtsdestoweniger nicht umhin, die

Antithese auch zu bejahen. Er kann nicht wollen, daß das Rechtswidrige geschehe und die Naturgewalt herrsche; er würde damit zugleich „die Erscheinung des sittlichen Reiches ganz unmöglich machen". Auch er will, das Rechtswidrige solle unterlassen werden; nur unterlassen nicht aus Zwang, sondern aus Einsicht. Über die Unterlassung also sind These und Antithese einig. Die erstere fügt nur den moralischen Beweggrund hinzu, welcher der letzteren gleichgültig ist. Der Standpunkt der Sittlichkeit ist also der umfassendere. Das Recht ist gleichgültig gegen ihn, nicht er gegen das Recht. Das Recht will eine äußere Ordnung, welche die Bedingung aller höheren sittlichen Ordnung ist. Sittlichkeit muß also das Recht mit wollen als seine Bedingung. Das Recht schafft die erste Organisation, innerhalb deren die sittliche Persönlichkeit erstehen und leben kann, außerhalb deren sie unmöglich ist. Das Recht ist um der Sittlichkeit willen da.

Hier blickt es deutlich durch, wie Fichte sich die letzte Begründung des Rechts denkt, die er im „Naturrecht" schuldig blieb. Die Institutionen des Rechts sind genau so sehr vom Prinzip der Sittlichkeit gefordert und in ihm verankert, wie die besonderen sittlichen Gebote auch. Sie bilden nur eben die äußerlichste und niederste Stufe des Sittlichen, über der sich die höheren, innerlichen erheben sollen. Darin wurzelt die Berechtigung des Zwanges.

Nichtsdestoweniger bleibt der Zwang etwas dem Sinn der Freiheit Widersprechendes. Das Sittengesetz verlangt kategorisch seine Aufhebung. Und wenn schon diese nicht ohne weiteres möglich ist, so kann und soll doch auch im Staate auf sie hingearbeitet werden. Der Staat soll zu erreichen suchen, daß der Zwang unnötig werde. Das kann er nur, indem er die Rechtsanstalt, die er ist, zur Erziehungsanstalt ausbaut. Das ist die bedeutsame praktische Konsequenz von Fichtes Lösung der Antinomie. Der Staat soll dem Übel vorbeugen, statt es zu strafen; er soll zur rechtlichen Gesinnung und zur Sittlichkeit erziehen, statt zur Legalität zu zwingen. Kurz, er soll den höheren Zweck über dem niederen nicht vergessen, sondern umgekehrt diesen durch jenen zu erreichen suchen. So mündet der Gedanke des Rechts in den höheren Gedanken einer allgemeinen Pädagogik ein.

8. Geschichtsphilosophie.

Im Gedanken der Erziehung begegnen sich Recht und Sittlichkeit. Zugleich aber hängen in ihm beide mit der Geschichte zusammen. Die

Erziehung der Nation bedeutet ein Abzielen auf ferne Zukunft. Für sie ist das Jetzt nur ein Durchgangspunkt, Glied einer Kette, von der wir den einen Teil, der zeitlich hinter uns liegt, kennen. Es gehört zu den höchsten Aufgaben des Menschen, sich um die Weiterentwicklung des Menschengeschlechts zu bekümmern. In seinen wiederholten Vorlesungszyklen über die „Bestimmung des Gelehrten" gibt Fichte dem Gedanken Ausdruck, die höchste Aufgabe der Wissenschaft sei die nationale Erziehung. Der Staat hat diese Erziehung in die Hand zu nehmen, aber er kann es nur mit Hilfe des Gelehrten. Es ist daher nur konsequent, wenn Fichte im Lauf seiner gedanklichen Entwicklung mehr und mehr dazu kommt, dem Gelehrten die leitende Rolle im Staate zuzuweisen. Nur so kann der Staat mehr sein als ein nützliches Mittel zum Schutze von Eigentum und Wohlfahrt, nämlich eine Organisation, in der die Nation auf ihre höchste Bestimmung, d. h. auf Verwirklichung der Idee hinarbeitet, deren Erscheinung und Verkörperung im Ganzen der Menschheitsgeschichte sie ist. Legt man hierbei den Nachdruck auf die Rolle des Gelehrten, so muß man sich freilich über den rationalistischen Optimismus wundern, mit dem Fichte dem Manne der Wissenschaft die Verantwortung für die Zukunft des Volkes aufbürdet. Verlegt man den Nachdruck aber auf das Ganze des geschichtlichen Prozesses, in dem die zeitliche Entfaltung der einzelnen Nationen nur jedesmal ein integrierendes Glied ist, so eröffnet sich eine sehr bedeutsame Perspektive, in der die geschichtsphilosophische Betrachtung selbst eine durchaus praktische, aktuelle wird. Diese Perspektive nämlich erschöpft sich nicht darin allein, daß die Völker ähnlich wie die Individuen im Staate, als integrierende Glieder eines größeren Zusammenhanges, der Menschheit, dastehen und in ihr jedes seine besondere Bestimmung haben. Sondern aktuell wird der Gesichtspunkt dieser Betrachtung erst durch den Gedanken, daß auch das gegenwärtige Zeitalter eine Episode des Geschichtszusammenhanges ist, und daß die besondere Aufgabe desselben nur aus diesem Zusammenhang heraus verstanden werden kann. Die Geschichtsphilosophie steht daher für Fichte von vornherein unter ethischem Gesichtspunkt. Sie ist nicht Tatsachenforschung wie die Geschichtswissenschaft selbst, sondern bildet eine unerläßliche sittliche Orientierung für das lebendige Wirken und Streben aller menschlichen Gemeinschaft, der kleinsten und vergänglichsten, wie der größten und universalen.

In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" unternimmt Fichte diese Orientierung. Welche Epoche der Menschheitsentwicklung

ist das gegenwärtige Zeitalter? Welche Epochen gehen ihm voraus, welche müssen ihm folgen? Und welcher Gesichtspunkt ist maßgebend für die Einheit des ganzen Geschichtsprozesses? Ist er ein blindes Geschehen, das ins Ungewisse treibt? Oder gibt es ein Ziel, das ihn bestimmt, ungeachtet aller scheinbar sinnlosen Verwicklung? Der Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre muß sich notwendig für das letztere entscheiden. Alles Dasein hat den Sinn, die Freiheit zu realisieren; wie sollte die Entwicklung der Menschheit einen anderen Sinn haben? Darin liegt zweierlei. Erstens muß die Geschichte notwendig ein Aufstieg, eine Höherentwicklung, ein Progreß sein; und zweitens kann der Wertgehalt, der sich fortschreitend in ihr entfaltet, kein anderer sein als der des innersten Menschenwesens selbst, als der der Vernunft. Den Zweck des Erdenlebens der Menschheit erblickt Fichte daher darin, alle menschlichen Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten. Charakteristisch für die nähere Epocheneinteilung ist der deduktive Apriorismus der Wissenschaftslehre, der nicht aus dem positiven Gang der Weltgeschehnisse die Folge der Zeitalter zu gewinnen sucht, sondern sie konstruktiv aus dem Prinzip ableitet. Die ganze Entwicklung ist ähnlich wie die, von der Kant gesprochen hatte, ein Prozeß, der mit dem Stande der Unschuld beginnt, zur Sündhaftigkeit führt, diese aber zuletzt überwindet und im Reich der bewußten Vernunft endigt. Das Moment des Fortschritts ist also gerade in bezug auf den Maßstab des Sittengesetzes kein geradliniges, sondern ein antithetisches. Die Sünde verhält sich zur Unschuld wie die Antithese zur These; die bewußte Vernunft ist zu beiden die Synthese. Geradlinig ist der Prozeß nur, wenn man ihn lediglich als den der Bewußtwerdung der Vernunft ansieht. Denn im Stande der Unschuld wirkt die Vernunft unbewußt. Das volle Schema der a priori „notwendigen" Zeitalter ergibt sich aber erst durch Einschaltung je einer Übergangsstufe, zwischen Unschuld und Sünde einerseits und zwischen Sünde und Vernunftherrschaft andererseits. So kommt ein im ganzen fünfgliedriger Aufbau zustande.

Das Grundwesen des Menschen ist die Vernunft. Sie herrscht auch da, wo der Mensch sich ihrer nicht bewußt ist. Nicht sie selbst kann sich steigern in der Folge der Zeitalter, sondern nur ihr Bewußtsein und die Freiheit, mit der sie sich realisiert. Das erste Zeitalter zeigt eine zwar vollkommene, aber auch vollkommen bewußtlose und freiheitslose Herrschaft der Vernunft. Hier waltet der paradiesische Zustand der Harmonie, aber einer naturhaften, notwendigen Harmonie. Die Vernunft herrscht

hier als blinder Trieb, oder als „Vernunftinstinkt". Die zweite Epoche ist charakterisiert durch das beginnende Bewußtsein der Vernunft. Was im Stande der Unschuld unbestritten und konfliktlos herrschte, weil es als Instinkt dem Menschen als naiver Ausdruck seines eigenen Inneren dastand, wird nun als Gesetz des Ganzen, der Gemeinschaft, empfunden und tritt daher dem Individuum in seinem beginnenden Selbstbewußtsein als ein Äußeres, als Gebot, gegenüber. Solange der Mensch sich diesem Gebot willig fügt, herrscht die Vernunft als äußere gebietende Macht, als Autorität. Dem Menschen aber erscheint die Autorität als Zwang, und unwillkürlich aus dem noch dunklen Freiheitsdrang heraus tritt er in Gegensatz zu ihr. Das zweite Zeitalter ist daher der „Stand der anhebenden Sündhaftigkeit". Die dritte Epoche nun ist die der Befreiung von diesem Zwang, der bewußten Auflehnung gegen das Gesetz. Hier herrscht die Vernunft nicht mehr als Instinkt und noch nicht als Vernunftbewußtsein, d. h. sie herrscht gar nicht. Das Vernunftgesetz wird verkannt, die alte Harmonie aufgelöst, eine neue ist aber noch nicht vorhanden. Die Selbstsucht des Individuums kennt keine höheren Zwecke mehr über ihm; sie ist der um sein Vernunftrecht betrogene Freiheitsdrang. Ihre Herrschaft macht den „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit" aus. Der nur negativen, zerstörenden Befreiung muß als vierte Epoche die Besinnung auf die wahren Gattungszwecke der Menschheit folgen, in der die Vernunft sich selbst verstehen lernt und als „Vernunftwissenschaft" wieder zur Herrschaft gelangt; es ist das „Zeitalter der anhebenden Vernünftigkeit", der „Stand der anhebenden Rechtfertigung und Heiligung". In ihrer Vollendung geht diese Epoche unmittelbar in die fünfte und letzte über, in der die Vernunft absolut und voll bewußt ist, in Freiheit herrscht und dadurch schöpferisch das Leben des Menschen nach ihren ewigen Zwecken bestimmt. Es ist ein Zeitalter der „Vernunftkunst", ein „Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung".

Man darf Fichtes Meinung gewiß nicht dahin mißverstehen, als sollten diese Zeitalter streng zeitlich begrenzt im geschichtlichen Werdegang des Menschengeschlechts vorliegen. Daß es immer nur Durchschnittscharaktere einer Epoche sind, die man so begrifflich festlegen kann, dessen ist Fichte sich wohl bewußt. Dennoch hat es für den historischen Sinn von heute etwas entschieden Gewaltsames, wenn man sieht, wie Fichte die konstruierten Epochen in bestimmten Abschnitten des wirklichen Weltgeschehens wiederzuerkennen glaubt. Das Mittelalter mag sich

immerhin einigermaßen zwanglos mit der Epoche der Autorität des Gesetzes decken. Das Altertum aber fügt sich schlecht dem entworfenen Schema. Weit glücklicher dürfte trotz aller Einseitigkeit des Grundgedankens der eigentliche Ausgangspunkt dieser Geschichtskonstruktion sein, die Auffassung des gegenwärtigen Zeitalters als der mittleren Epoche, als „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit". Es ist das Zeitalter der „Aufklärung", zu dem Fichte sich mit seinem ganzen Wesen in äußerstem Gegensatz fühlt. Seine Schilderung der Aufklärung als eines mit der Vernunft getriebenen Unwesens ist hart, aber treffend. Dieses Zeitalter ist der großen, den Einzelgeist tragenden und einbettenden Idee nicht fähig. Es kann das Leben der all-einen Vernunft im Leben des Menschen nicht sehen, weil es das letztere nicht als Ganzes, nicht als Leben der Menschheit sieht. Der einzelne sieht nur, was vor Augen ist, sich selbst im engsten Kreise der ihn einspinnenden Beziehungen; sein Höchstes ist die Selbsterhaltung, das eigene Wohlsein, der Eigennutz. Er hat denn auch den Verstand, der diesem Gesichtskreise entspricht, den sogenannten gemeinen oder „gesunden Menschenverstand". Mit ihm mißt er alle Dinge, und was ihm einleuchtet, das gilt als wahr. Er kann nur erstreben, was dieser Verstand begreift, das Nützliche, Bequeme, Wohlfeile. Auch seine Philosophie ist eine solche des gesunden Menschenverstandes. Erfahrung gilt ihm als das A und O der Erkenntnis; was darüber hinausgeht, ist ihm verdächtig. Alle großen Probleme schrumpfen ihm unter den Händen zu einer Banalität zusammen. Die Ethik wird zur flachen Nützlichkeitslehre, ihr höchster Gesichtspunkt ist die Glückseligkeit. Die Religion sinkt zur bequemen Autoritätsstütze der politischen Machthaber herab; Gott ist zum Handlanger der menschlichen Nützlichkeit geworden. Der Glaube früherer Zeiten ist als Aberglaube entlarvt, der gesunde Menschenverstand verlacht ihn im eitlen Hochgefühl, alles erklärt und begriffen zu haben. Er ahnt nicht mehr die verschwiegene Tiefe der Menschheitsprobleme. Er fühlt sich frei über aller inneren Gebundenheit des Gemüts. Aber er merkt nicht, daß es die Freiheit der absoluten Leere, der Ideenlosigkeit, des geistigen Nihilismus ist. Fichtes Härte in der Beurteilung der Aufklärung geht vielleicht etwas weit, ist aber zu verstehen aus seiner ganzen philosophischen Einstellung. Hier sah er den Ernst der sittlichen Idee gefährdet, der er selbst sein ganzes Leben und Wirken gewidmet. Hier sah er den Sinn eben derselben Freiheit verkannt, deren einzigartiger Wert ihm nicht nur die Vorbedingung, sondern auch den ganzen Inhalt alles sittlichen Strebens

bedeutete. Hier fand er, der immer und überall für das Große und Weitausschauende eintrat, grundsätzlich das Engherzige und Kleine zum Maßstab der Dinge gemacht. Eine Versöhnung mit dieser systematisch betriebenen Verkleinerung der Welt konnte es für ihn nicht geben. Nichts ist daher so lehrreich für das Verständnis der geistigen Widerstände, aus deren unentwegter Bekämpfung Fichtes Gedankenbau, zumal in seiner späteren Phase, hervorwuchs, als die hierher gehörigen Kapitel der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters".

Im engsten Zusammenhang mit dieser Geschichtsauffassung steht das Thema der „Reden an die deutsche Nation", die freilich dieselbe konstruktive Einseitigkeit, aber auch dieselbe Größe des Wurfes zeigen. Der Gedanke der nationalen Erneuerung quillt hier aus dem Hochgefühl eines nationalen Weltberufs. Das Mittel, das aus dem Niedergang des Volkes zur Erfüllung seiner geschichtlichen Bestimmung führen soll, ist die nationale Erziehung. Die Befreiung des Deutschtums erscheint ihm nicht nur als eine Pflicht der Selbsterhaltung der Nation, sondern als die Pflicht des deutschen Geistes gegen die Menschheit, eine Pflicht, die kein anderes Volk der Geschichte erfüllen kann. Die lebende Generation soll mit der Kraft, die aus der Not geboren ist, einer Zukunft die Wege ebnen, in der das deutsche Volk seine Aufgabe erfüllen muß. Nicht materiale Machtpolitik kann von außen her den Weg bahnen; er muß von innen heraus gefunden, in der Kraft sittlicher Überzeugung gewonnen werden. Die Nation im politischen Sinne existiert noch nicht, sie muß erst geschaffen werden. Denn nur sie kann der inneren Bestimmung des deutschen Geistes gerecht werden, einer Bestimmung, die für Fichte unverkennbar in der Überwindung des gegenwärtigen verflachten Zeitalters und in der Heraufführung des kommenden Weltalters der anhebenden Heiligung und Rechtfertigung liegt. Alle Mittel und Wege, die er zur nationalen Erneuerung in Vorschlag bringt, tragen deutlich den Stempel dieses geschichtlichen Ausblickes an der Stirn. Der Gedanke der Erziehungsanstalt, die der Staat sein soll, verliert hier endgültig den Charakter einer bloß sekundären Ergänzung der Rechts- und Zwangsanstalt, die er ist. Die nationale Erziehung wird vielmehr zum Fundament, auf dem der wahre Rechtsstaat, der nationale Staat im Sinne der geschichtlichen Idee, sich erst gründen und erheben soll.

9. Religionsphilosophie.

Das religiöse Denken bildet eine Unterströmung in Fichtes philosophischer Arbeit, die von den ersten Anfängen durch die verschiedenen Entwicklungsphasen der Wissenschaftslehre hindurchgeht, an zahlreichen Punkten an die Oberfläche tritt und entscheidend mitspricht, zuletzt aber das ganze Lehrgebäude durchdringt und durchleuchtet. Nicht nur die tiefsten systematischen Anregungen, sondern auch die gehaltvollsten Formulierungen kommen ihm von dieser Seite. Die späten, an Plotin und die deutsche Mystik anklingenden Entwürfe sind ganz getragen von dem lebendigen Weltgefühl eines letztlich auf Gott gerichteten Sinnes. Diesen allgemeinen Entwicklungsgang hat Fichte gemeinsam mit Schelling, Hegel und den meisten der philosophischen Zeitgenossen. Die besondere Art seiner Religionsauffassung liegt nur in der engen Verknüpfung mit dem Ethischen. In diesem Punkt steht er Kant noch näher als die übrigen.

Die frühen „Aphorismen über Religion und Deismus" zeigen ihn noch mitten in dem Ringen um eine philosophisch haltbare Auffassung der Religion. In dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792) hat er eine solche in der Kantischen Ethikotheologie gefunden. Religion besteht in der Übertragung der gesetzgebenden Autorität der praktischen Vernunft auf Gott; nicht die Gottesidee als solche ist ihr Wesen und Kernpunkt, sondern die Achtung vor Gott als Motiv unserer Handlungsweise. Das Sittengesetz nötigt uns, die Welt unter dem Gesichtspunkt eines Endzwecks zu sehen. Die natürliche Welt muß sich demselben einfügen, aller Nichtübereinstimmung zum Trotz. Das ist nur möglich, wenn man sie als bedingt durch das Sittengesetz vorstellt. Die konkrete Formel für diese Vorstellungsweise ist die des religiösen Bewußtseins: die natürliche Welt kann nur die Schöpfung eines Willens sein, der ein reiner Ausdruck des Sittengesetzes ist. Dieser aber kann nur der göttliche Wille sein. In ihm also müssen Weltschöpfer und moralischer Gesetzgeber zusammenfallen. Was im menschlichen Willen niemals erfüllt ist und was durch ihn nie ganz verwirklicht werden kann, muß in Gott erfüllt und von vornherein sichergestellt sein. Nur so kann sittliche Weltordnung die ihr widerstrebende natürliche durchdringen. Das Sittengesetz in uns ist die Ankündigung Gottes in der Welt, ist eine Form seiner Offenbarung. Die Verdunkelung dieser inneren Ankündigung, die eine Unterjochung des Sittengesetzes durch das Naturgesetz bedeutet, macht die äußere

Offenbarung notwendig. Und mit dieser letzteren hat es die eigentliche „Kritik" der Offenbarung allein zu tun. Die Durchführung dieser Kritik ist wohl die schwächste Seite des Werkes. Die Disposition des Problems aber behält unabhängig von ihr Wert.

Von den Schriften des Atheismusstreites ist besonders die erste „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798), auf die sich die Anklage bezog, von Interesse. Hier hat sich der Standpunkt gegen das Erstlingswerk bereits wesentlich verschoben. Das Wesen Gottes erschöpft sich hier keineswegs in dem Begriff eines moralischen Gesetzgebers. Gerade die Ablehnung der Forbergschen These, daß Religion im sittlichen Handeln aufgehe, belehrt hierüber. Nach Fichte gehört zur Religion auch der Glaube an die göttliche Weltregierung. Diese Weltregierung bedeutet ihm nun zwar durchaus die moralische Weltordnung. Aber das Sittengesetz, für sich genommen, begründet nur das Seinsollen der moralischen Weltordnung, nicht ihr wirkliches Bestehen in der Welt. Es genügt auch nicht, wie Forberg meinte, die Welt so anzusehen und in ihr so zu handeln, als ob sie einer göttlichen Regierung folgte. Das wirkliche Bestehen einer solchen ist vielmehr Gegenstand einer Gewißheit, die unmittelbar mit der des Endzwecks zusammenhängt. Sie ist Gegenstand des Glaubens. Sie ist nicht erschlossen oder irgendwie vermittelt; sie ist unmittelbar gewiß. Aber es ist auch nicht so, daß etwa Gott noch etwas anderes wäre, das neben oder hinter ihr stünde, sie bewirkte und als Bewirkendes erst erschlossen werden müßte. Dann hätten wir zwei hintereinandergeschaltete Gegenstände des Glaubens, von denen Gott der abhängige Teil wäre. Sondern die moralische Weltordnung und Gott sind ein und dasselbe; Glaube an jene ist Glaube an Gott. Das lebendige sich-einbezogen-Fühlen in die moralische Weltordnung, das in der sittlichen Gesinnung uns durchdringt, ist die wahre Religion. Damit ist der Standpunkt der Offenbarungskritik verlassen, Kants theistische Ethikotheologie grundsätzlich beiseite geschoben. Fichtes Gedanke ist pantheistisch. Gott ist nicht jenseits der Welt — dann wäre die Welt seine Begrenzung —, noch auch in der Sinnenwelt gefangen — dann wäre erst recht sein Wesen ein endliches. Man kann ihn nicht durch Beziehung zur Welt denken, diese faßt ihn niemals. Unser Denken faßt wohl die Welt und ist auf sie eingerichtet, aber nicht auf ein Wesen, das weder in ihr aufgeht, noch ihr transzendent ist. Man kann also wohl die Welt denken, aber nicht Gott. Die alte Theologie glaubte Gott die höchste Dignität zu wahren, indem sie ihn

als ein absolutes Sein, oder als Substanz auszeichnete. Fichte zeigt, wie vielmehr an seinem Wesen alle Verstandeskategorien versagen müssen, also auch die der Substanz und des Seins. Und in diesem Zusammenhang ist der Satz, der Gott das Sein abspricht, eine unvermeidliche Konsequenz — jener selbe Satz, der von Fichtes Gegnern als die These des Atheismus verstanden wurde. Man beachtete nicht, vielmehr man verstand tatsächlich nicht, daß Fichte „Sein" im Sinne des „Objektseins" meinte, was ja immer nur ein Sein für ein Subjekt bedeuten und schon deswegen nicht Prädikat der Gottheit sein kann. Die spätere Wissenschaftslehre hat einen anderen Seinsbegriff herausgearbeitet, der die umgekehrte These nach sich zog, daß Gott vielmehr das einzig Seiende ist. Beide Thesen vertragen sich ohne den geringsten Widerspruch, wenn man die beiden Seinsbegriffe streng zu scheiden weiß. Auch in den Schriften des Atheismusstreites findet man die zureichende Erklärung bei genauerem Zusehen. Es ist eben das Objektsein, das Gott nicht zukommt, denn ein solches bedeutet Erkennbarkeit, ja bloßes Sein in der Erkenntnis und für sie; aber daraus folgt nicht das Nichtsein Gottes, sondern ein Sein anderer Art, an dem die Seinsprädikation des endlichen Verstandes versagt: ein Sein nicht in der dritten, sondern in der ersten Person, reine Tätigkeit, lebendiges Wirken. Es ist klar, daß nur in der Aufhebung der Substantialität der Begriff der reinen Tätigkeit zum Vorschein kommen kann. Aber das gerade ist ja die Grundthese der ersten Wissenschaftslehre, die aller Denkgewohnheit des natürlichen wie des philosophischen Verstandes zuwiderläuft. Sobald man diese Grundthese verfehlt, steht der ethische Pantheismus freilich als Atheismus da. Man kann sie aber nicht verfehlen, wenn man die Gleichsetzung von Gott und moralischer Weltordnung im Auge behält. Ein Ordnungsprinzip ist seinem Wesen nach etwas anderes als substantiales Sein. Das wird einleuchtend an Fichtes Beschreibung des Prinzips. Es handelt sich nicht um eine fertig bestehende Weltordnung, eine solche hätte den Charakter des Naturgesetzes; sondern um den Akt des Ordnens selbst, den lebendigen ordo ordinans, der deswegen doch nicht natura naturans im Sinne des Spinozischen Gottes ist. Alle Natur muß vielmehr selbst erst in dieser sich ewig realisierenden Ordnung den Grund ihrer Gesetzlichkeit als einer lebendigen Ordnung haben. Das ist das Wesen des ethischen Pantheismus, daß er sich ebensoweit vom naturalistischen Pantheismus Spinozas wie vom ethischen Theismus Kants entfernt hält, zugleich die Überwindung beider und ihre Synthese bildet,

den Gedanken des All-Einen mit dem Primat der moralischen Weltordnung vereinigend. —

Die Jahre, in denen sich die Wissenschaftslehre vom Begriff des Ich losmacht, um ihn durch den des lebendigen Lichtes zu ersetzen, sind auch entscheidend für die Vertiefung der Religionsphilosophie. Die Wissenschaftslehre selbst geht mehr und mehr in religiöse Weltansicht über. Das ursprüngliche Licht der Vernunft jenseits des Bewußtseins, das subjektlose Leben jenseits des Ich nähert sich ungewollt dem von Anfang an von Fichte gesuchten Gottesbegriff. In der „Bestimmung des Menschen" (1800) ist diese Wandlung bereits mitten im Gange. Die neue Grundkonzeption ist schon vollzogen, und die alten Begriffe werden ihr gemäß umgewandelt und umgedeutet. An sich ist nur die absolute Vernunft, die endliche des Menschen aber ist nur in ihr und durch sie. Alles menschliche Leben ist Gottes Leben, aller sittliche Wille in uns ist Gottes Wille, alle unsere Erkenntnis ist seine Erkenntnis in uns. Aber auch alles Geschehen in der dinglichen Natur, alles Leben und Weben, alle Kraft und aller Widerstand, ist sein Leben. „Rein und heilig" aber erhebt sich dieses Leben Gottes über das Natürliche in dem sittlichen Bande, das Mensch und Mensch verbindet. Hier tritt es dem Auge des Menschen so faßbar nahe, als das an sich Undenkbare und Unbegreifbare, das nie Objekt wird, der endlichen Vernunft, die nur Objekte zu erschauen vermag, überhaupt nur treten kann. Alles ist in Gott eingebettet, aber die innere Nahstellung zu ihm als dem Einen in allem hat nur das sittliche Gemüt. Die Weltordnung ist eine durchweg gute, denn sie ist moralische Weltordnung. Alles, was geschieht, ist daher zweckmäßig. Aber diese Fassung des Theodizeegedankens ist doch eine wesenhaft andere als die Leibnizische. In der Wissenschaftslehre von 1801 sagt Fichte in bewußtem Gegensatz zur Monadologie: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist. Diese nichtige Welt ist die natürliche, deren eigenen Sinn und Wert Fichte in schroffstem Gegensatz zu dem viel leibnizischer gestimmten Schelling niemals anerkannt hat und deren ganze Bedeutung ihm im Widerstand und Ansatzpunkt der Handlung aufging. Und doch stimmt diese Nichtigkeit sehr wohl zu seinem Gedanken der Güte Gottes. Denn gerade einer an sich nichtigen Welt bedarf es, um den Menschen zur Betätigung seiner Freiheit zu veranlassen. Gerade eine sinn- und zwecklose Welt muß es sein, die der Sinngebung durch Verwirklichung sittlicher Zwecke fähig sein soll, ein unbegrenztes Feld möglichen Strebens. Die wahre Güte konnte freie

zwecktätige Wesen nur in eine zweckindifferente, nichtige Welt setzen Gerade eine solche ist für sie die einzig zweckmäßige und vollkommene.

In der „Anweisung zum seligen Leben" (1806), die wohl das reifste und harmonischste unter den von Fichte selbst veröffentlichten Werken ist, hat sich die Wandlung der Wissenschaftslehre ins Religiöse bereits vollzogen, und wir sehen die Religionsphilosophie als unmittelbare Kehrseite des Systems, ja als seinen am tiefsten schöpfenden Teil. Den größten Anteil an dieser Wandlung hat die Metaphysik des Johannesevangeliums, die Fichte als der reinste Ausdruck des Christentums, ja des religiösen Lebens überhaupt vorschwebt. — Als die ewige Offenbarung Gottes gilt ihm jetzt das Bewußtsein (in der Sprache der Wissenschaftslehre das „Wissen"); nicht die Welt der Gegenstände, denn diese ist erst Folgeerscheinung des Bewußtseins. Die Ewigkeit des Bewußtseins ist verankert in der Ewigkeit Gottes. Deswegen ist es ein Grundirrtum und leere Verleugnung der Ewigkeit Gottes, die Welt mit dem Schöpfungsakt beginnen zu lassen, wie die „Genesis" tut. Die Johanneische Lehre tut das nicht, ihr erstes Wort ist: im Anfang war der Logos, Gott war der Logos, alle Dinge sind durch den Logos gemacht. In dieser Logoslehre erkennt Fichte das Grundprinzip seiner eigenen Lehre vom „Wissen" wieder, welches ein „Bild" Gottes von Ewigkeit ist, zeitlos und jenseits aller Erscheinung, das aber in die Erscheinung tritt im Bewußtsein des Menschen und als ewige Menschheit die Einheit von Gott und Mensch bedeutet; jene selbe Menschwerdung Gottes, welche den metaphysischen Gehalt der Evangelien bildet und als solcher unabhängig von ihrem geschichtlichen Gehalt dasteht.

In dieser Anknüpfung an die Logoslehre spürt man deutlich die Preisgabe jenes selbstherrlichen sittlichen Freiheitspathos, welches die früheren Schriften beherrscht und sich in ihnen der religiösen Grundstimmung widersetzt. Das Streben ins Unendliche behält jetzt nicht mehr das letzte Wort, es hat sein Ziel gefunden in Gott, zu dem es zurückkehrt, bei dem es sich in Befriedigung, in Seligkeit auflöst. Dieser Gedanke nun, der sich der Mystik nähert, kann auch die Freiheitslehre selbst nicht unberührt lassen. Und so finden wir denn hier die Freiheitslehre in einer Form, die von allen früheren und späteren Fassungen nicht nur ganz abweicht, sondern auch schwer mit ihnen zu vereinigen ist.

Die Freiheit um der Freiheit willen ist hier so wenig mehr das Höchste als der Trieb um des Triebes willen. Freiheit hat nur Wert und Sinn, wo es sich um Wollen und Streben handelt. Mündet aber die

Unrast des Strebens in Ruhe und Frieden ein, geht sie in etwas über, das höher ist als sie, so muß sich mit dem Streben zugleich die Freiheit darin aufheben. Nur der unvollkommene Wille — so heißt es jetzt —, der Wille, der diesseits von Gut und Böse steht, dem also beide Möglichkeiten noch offen stehen, kann überhaupt frei sein. Der sittlich vollkommene Wille hat kein Soll mehr über sich, also auch keine Freiheit mehr an sich. Er ist verankert in Gott. Das Ich nun kann mit aller Freiheit, die es hat, Gott nicht erzeugen, um in ihm zu ruhen; es kann nur umgekehrt sich selbst und seine Freiheit vernichten, und „sodann versinket es in Gott". Die Selbstvernichtung des Ich geschieht noch mit Freiheit; aber danach gibt es keine Freiheit mehr, die Freiheit ist damit erschöpft, ist gleichfalls „vernichtet". Diesen einzigartigen sittlichen Akt, den einzigen wahren Freiheitsakt, bezeichnet Fichte als den Übergang zur „höheren Moralität". Er kann in jedem menschlichen Ich nur ein einmaliger sein. Das Soll kann nur einmal wirklich bestimmendes Motiv sein, und in Ewigkeit nicht wieder. Ein Rückfall aus dem Zustande der höheren Moralität ist unmöglich, denn hier gibt es kein Werden des Willens mehr; er hat seine Richtung, seine Seinsform, seinen Charakter einmal gesetzt. Was man die Ausnahme oder den Rückfall nennt, ist vielmehr ein Zeichen, daß in Wahrheit gar keine Sittlichkeit vorhanden ist, daß also jener Freiheitsakt in Wirklichkeit gar nicht das Gute gewählt hat.

In diesem Gedanken einer Erschöpfung der Freiheit erkennt man leicht etwas von dem Johanneischen Begriff der Wiedergeburt. Deutlich geht hier die Ethik in Religion über, indem sie ein charakteristisch unethisches Moment, die freiwillige Preisgabe der Freiheit, in sich aufnimmt. Was ethisch nicht zu rechtfertigen wäre, hat, religiös genommen, seinen guten Sinn: für oder wider Gott, darin allein ist die Krisis. Nicht mehr wider Gott können, ist mehr als es noch können. Religion und Sittlichkeit offenbaren hier ihr antinomisches Verhältnis; und der Widerstreit löst sich zugunsten der Religion. Mit der Krisis erschöpft sich die Freiheit, indem sie mit einem Griff nach dem Höchsten, dem Ganzen, greift. Der Mensch hat mit der einen wahrhaften Entscheidung „das Maß seiner Freiheit verbraucht". Er bedarf ihrer auch nicht weiter. Er tritt damit in einen neuen Stand. Die Unrast des Strebens liegt hinter ihm, Ruhe und Klarheit des Lebens in Gott, des „seligen Lebens", kann ihn umfangen. Und das ist der praktische Sinn der Fichteschen Religionslehre: die Seligkeit liegt nicht jenseits des Grabes, das Himmelreich ist nicht nur

nahe herbeigekommen, sondern es ist mitten unter uns auf Erden. Es besteht in nichts anderem als in dem richtigen Verhältnis zu Gott.

Inwiefern dieses Verhältnis Seligkeit ist, erklärt Fichte tiefsinnig durch die Idee der Liebe. Leben ist Bedürfnis, Trieb; die Befriedigung des Triebes ist Seligkeit, in ihr erfüllt sich das Leben. Wahres Leben und Seligkeit sind dasselbe; „seliges Leben" ist im Grunde ein tautologischer Ausdruck. Sofern nun Bedürfnis und Trieb auf einen Gegenstand gehen, so ist ihr Ziel die Vereinigung mit ihm. Das Hinstreben auf Vereinigung ist Liebe. So fallen Leben und Seligkeit letzten Endes mit Liebe zusammen. Nur in der Liebe ist wahres Leben. Sie ist „Wurzel und Mittelpunkt" des Menschenlebens. Wer nicht liebt, lebt auch eigentlich nicht. Wer sich zersplittert in seiner Liebe, sein Herz an tausend Dinge hängt, der weiß im Grunde nicht, was er liebt; er liebt auch in Wahrheit nicht, sein Leben ist inhaltslos, ist kein Leben. Der Drang nach Glückseligkeit ist daher ein unausgesetztes Haschen nach dem Leeren, ein beständiges Enttäuschtwerden, ein „ununterbrochenes Sterben". Die Unseligkeit dieses Lebens ist eben sein Widerspruch gegen sich selbst, ein Leben zu sein, das kein Leben ist. Soll es eine Seligkeit geben, so muß das Leben selbst Seligkeit sein. Es muß das Scheinleben aufgeben und sein inneres Wesen erfüllen. Das ist nur möglich, wenn der Trieb sich auf das Eine, Wandellose richtet, wenn an Stelle des sich Verlierens an die Mannigfaltigkeit des Vergänglichen die Einheit einer Sehnsucht nach dem Ewigen tritt. Der vielspältige Zug nach außen muß ersetzt werden durch den einheitlichen Zug nach innen. Dazu aber muß das Eine und Wahrhafte erkannt werden. Im Gegensatz zum triebhaften Leben muß hier der Gedanke herrschen. Er allein kann die Liebe auf ihr wahres Objekt hinlenken.

Nun ist Liebe das Leben Gottes in uns. Um sich zu offenbaren, bedarf dieses Leben Gottes des Bewußtseins. Wir müssen uns in unserem tiefsten Wesen bewußt werden. Nur in der Tiefe können wir unsere Einheit mit Gott erschauen. Aber die Tiefe des Ich, in der diese Einheit liegt, ist jenseits des Selbstbewußtseins. Alles Bewußtsein, auch das Selbstbewußtsein, bedeutet Spaltung des Seins in Subjekt und Objekt. Und erst die Identität dieser beiden ist das Absolute. Das Bewußtsein findet also seine Grenze gerade in derjenigen Erkenntnis, in der es sich vollendet, in seiner Selbsterkenntnis; es steht sich selbst im Wege beim Eindringen in seinen Grund. Es hebt sich auf, indem es sich durchschaut. Es kann sich nicht durchschauen, solange es sich selbst als seiend setzt. In

der Sprache der Religion heißt das: das Bewußtsein ist die einzige Form, in der Gott sich offenbart, aber eben diese Form verdunkelt zugleich die Offenbarung. Die Durchführung dieses Gedankens nimmt nun nach der Methode der Wissenschaftslehre die Form einer Stufenfolge an. Die Bestimmung des Ich ist sich selbst zu durchdringen, zur Urquelle seines eigenen Lichtes vorzudringen, ganz für sich zu sein, was es an sich ist. Am weitesten entfernt von diesem Ziel ist der Mensch auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewußtseins. Über ihn erheben sich schon die Stufen der theoretischen Reflexion; aber erst der Standpunkt des sittlichen Menschen überwindet ihn vollends. Ihm offenbart sich das Vernunftgesetz; er ordnet die Gemeinschaft der sittlichen Wesen dem natürlichen Sein des Sinnlichen über. Er tut das nicht mit dem Gedanken, sondern mit der Tat, indem er das Sinnliche handelnd zum Sittlichen erhebt. Hier nun gehört die Liebe des Menschen dem Nebenmenschen, in ihm und sich selbst erblickt er die Einheit einer gemeinsamen Bestimmung. Erst eine dritte Stufe über dieser bildet die der „höheren Moralität". Zu ihr erhebt sich das Ich durch den einmaligen erschöpfenden Akt der Freiheit, in welchem die Freiheit sich selbst aufhebt, um im göttlichen Willen aufzugehen. Es erblickt das göttliche Wesen als Idee des Guten deren bloßes Abbild die Menschheit mit ihrer sittlichen Ordnung ist; die Sinnenwelt aber erblickt es als Schauplatz der sittlichen Ordnung. Die letztere ist Mittel zum Endzweck des Guten, die Sinnenwelt aber ist nur das Mittel eines Mittels.

Aber auch über diese Stufe noch kann sich das Bewußtsein erheben. Das Urbild nämlich muß ihm verborgen bleiben, solange es sich selbst und die Welt nur als Abbild Gottes sehen kann. Wenn das Bewußtsein aber sich selbst als den unmittelbaren Ausdruck des göttlichen Lebens sehen lernt, so fällt auch diese Scheidewand, und der Mensch sieht sein und Gottes Leben als ein einiges Leben. Dieses Sich-eins-sehen mit Gott ist das selige Leben, der Standpunkt der Religion. Hier erscheint Gott nicht mehr im Schatten des Selbstbewußtseins, sondern unmittelbar als das, „was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut". Unter diesem Aspekt wird das Leben des Menschen zum „heiligen Leben", er selbst zum heiligen Menschen.

Über diesen Standpunkt hinaus gibt es nur noch einen, in dessen Erreichung sich die Bestimmung des Menschen erfüllt. Was im religiösen Leben lebendige Tatsache ist, kann vom Bewußtsein wiederum als Gegenstand erfaßt und durchdrungen werden. Zur Tatsache kommt das Wissen

der Tatsache, zum einfachen, kindlichen Glauben die ihn durchdringende Erkenntnis, das Schauen. Die Aufgabe, zu diesem Schauen emporzuführen, ist die der Philosophie. Die Wissenschaftslehre, die sie zu lösen unternimmt, ist sich bewußt, nicht zur träumenden Mystik, sondern zum realen Leben des tätigen Willens Gottes hinzuführen. Wie ihr Ausgangspunkt ein praktischer war, so ist auch ihr höchstes Ziel ein eminent praktisches: die sich selbst durchschauende und sich auf ihr wahres Ziel hinlenkende Vernunft.

III. Abschnitt.

Schelling.

1. Geschichtliche Stellung, Persönlichkeit, Leben und Werke.

Die Anfänge Schellings reichen noch in jene Periode der deutschen Philosophie zurück, die durch den Streit um das „Ding an sich" gekennzeichnet ist. Gleichwohl wächst sein Denken keineswegs aus dieser Problemlage hervor, sie ist für ihn endgültig durch Fichte abgetan. Die Fragen, die ihn bewegen, gehen schon von der Wissenschaftslehre aus, setzen sie voraus und zielen von vornherein über sie hinaus, indem sie zu ergänzen streben, was jene schuldig geblieben.

Fichtes System war aus dem Kampf um die Freiheitsidee hervorgegangen. Dieser Kampf war ein rücksichtsloser, gewalttätiger. Was der Freiheit entgegenstand, mußte vernichtet werden. Die Notwendigkeit steht der Freiheit entgegen, sie ist das innere Band alles Natürlichen. Also mußte Fichte das Natürliche vernichten, es in einem schöpferischen Akt der Freiheit aufheben. Das wahre Sein liegt anderswo, nicht in der Natur.

Daß diese Entwertung der Natur etwas Unnatürliches ist, empfindet heute noch jeder unbefangene Leser der Fichteschen Schriften. Worin der Mangel liegt, läßt sich auch unschwer feststellen. Ein anderes aber ist es, ihm abhelfen, ohne die systematischen Errungenschaften der Wissenschaftslehre preiszugeben. Diese Aufgabe stellt sich der junge Schelling. Sein erster Schritt über Fichte hinaus führt zur Naturphilosophie.

Indem er die letztere durchzuführen sucht, wächst sie ihm aber unter den Händen zu einem ganzen System aus, das schließlich die Grenzen der Wissenschaftslehre sprengt. Und nun muß er nach einem neuen breiteren Fundament suchen, das Raum hat für den parallelen Aufbau der Natur und des Geistes. Er findet es im Gedanken der Identitätsphilosophie. Auch hierfür fand er einen halb und halb gebahnten Weg vor. Fichte selbst in seinem fragmentarischen Entwurf von 1797 und Bardili im „Grundriß der ersten Logik" hatten ihn vorgezeichnet. Schelling führt den Gedanken in großem Stile durch. Er schafft damit zugleich die Basis, auf der Hegel hernach das geschlossenste und umfassendste aller geschichtlichen Systeme erbaut.

Aber während Hegel in unermüdlicher Arbeit seinen Riesenbau türmt, greift Schelling wieder an die Wurzel zurück. Von den großen Philosophen des deutschen Idealismus ist er derjenige, welcher der Romantik am nächsten steht. Eine Welt neuer Probleme drängt hier auf ihn ein und verlangt nach Lösung. Nicht nur die Philosophie der Kunst erwächst ihm aus diesen Anregungen. Ein Zug zum Irrationalen, zum Religiösen und schließlich zum Mystischen geht von hier aus. Schelling entdeckt die Wurzel dieses Zuges im ersten Grundprinzip alles philosophischen Denkens. Die Naturphilosophie wandelt sich ihm zur Religionsphilosophie; die Identität von Geist und Natur entschleiert sich ihm als Gottheit.

Es vergehen Jahre des literarischen Schweigens. In der Stille reift ihm ein Gedanke, der noch einmal alles von Grund aus ändern soll. Jene ganze rationale Philosophie der Vernunft, die sein Identitätssystem proklamiert hat, reicht an den wahren Urgrund nicht heran, sie ist nur negative Philosophie und daher niemals über den Gegensatz zum Glauben hinausgehoben. Positiv und wirklich hinausgehoben über alle scheinbare Gegensätzlichkeit von Glauben und Wissen kann nur eine Philosophie der Offenbarung sein. Mit einer solchen tritt er dem Vernunftsystem Hegels nach dessen Tode entgegen.

Schelling ist nicht das, was man einen universalen Kopf nennt. Aber verglichen mit Fichte, dessen ganzes Leben und Wirken im Dienste eines Gedankens steht, ist er erstaunlich vielseitig. Er steht jedem neuen Gedanken offen, ist immer bereit umzulernen, gibt ähnlich wie Reinhold freudig die Früchte früherer Arbeit preis, um Neues zu verarbeiten, ist aber — anders als Reinhold — allemal schöpferisch im Aneignen, produktiv im Umlernen, stetig in der Verwertung des einmal Gefundenen.

Er gibt nichts restlos preis, sondern hält die Zusammenhänge fest, bildet organisch um. Und jedesmal greift er von neuem an die ersten Voraussetzungen zurück. So geht ihm nicht weniger als fünfmal aus fundamentaler gedanklicher Revolution ein neues System hervor. Und doch ist in der Mannigfaltigkeit dieser über ein langes Leben bis zuletzt anhaltenden Entwicklung noch die Einheit erkennbar. Alle Umarbeitung ist bei ihm innere Steigerung des Grundgedankens. Es ist originale Lebendigkeit seines Denkens, was ihn der Reihe nach über Fichte, Bardili, die Romantiker und Hegel hinaustreibt und ihn befähigt, auf diesem Wege gleichzeitig eine Fülle fruchtbaren gedanklichen Gutes aus Spinoza und Leibniz, aus Platon und Plotin, aus antiker Mythologie sowie christlicher Dogmatik und Mystik in seine Philosophie hineinzuarbeiten. Freilich hat er in dieser ruhelosen Fortarbeit die Größe der eigenen Wandlung und die Distanz späterer Gedanken zu den früheren andauernd unterschätzt. —

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist 1775 zu Leonberg in Württemberg geboren. Sein Vater war dort Diakonus, später Prediger und Klosterprofessor in Bebenhausen bei Tübingen. Mit 15 Jahren kam der hochbegabte Knabe auf das Tübinger Stift, wo er zuerst Philosophie, dann Theologie studierte. Eine gründliche humanistische Bildung führte ihn früh an die Quellen der griechischen Philosophie und Mythologie; eine nicht weniger gründliche Kenntnis des Hebräischen brachte ihn selbständig auf den Gedanken einer historisch-kritischen Bibelauslegung. Seine ersten Arbeiten beschäftigen sich mit biblischen Philosophemen und Mythenbildung. Hier liegen die Anfänge jener Gedanken, die in der Philosophie seines Alters wieder in den Vordergrund treten. Auf dem Stift verband ihn enge Freundschaft und reger geistiger Austausch mit zwei älteren Studiengenossen, Hegel und Hölderlin. Von beiden empfing er bleibende Anregung. Das vertraute Verhältnis zu Hegel, der, bedächtiger und gründlicher als er, den beweglicheren und genialeren Freund neidlos voraneilen sah, hat die gemeinsame Studienzeit 12 Jahre überdauert, bis die philosophischen Wege beider sich unwiderbringlich trennten.

Mit der Wissenschaftslehre wurde er im letzten Studienjahr vertraut und in tiefster Seele von ihr erfaßt. Es ist erstaunlich, wie schnell und sicher er sich in der schwierigen, noch im Entstehen begriffenen Lehre Fichtes zurechtfand, sie von innen heraus beherrschen und durch manche glückliche Formulierung überbieten lernte. Seine ersten philosophischen

Schriften geben davon Zeugnis: „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" 1794, „Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" 1795 (die Hauptschrift der frühen Periode), und die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" 1795.

Seinen bisherigen Studien fehlten noch die Naturwissenschaften. Schelling lernte diesen Mangel bald selbst empfinden und fand in Leipzig Gelegenheit, ihm abzuhelfen, wo er einige Jahre als Hofmeister zubrachte. Er vertiefte sich in Medizin, Physik und Mathematik. Und sofort regten diese Studien in ihm den neuen Gedanken der Naturphilosophie an, die denn auch alsbald in zwei weiteren Schriften Gestalt gewann: „Ideen zur Philosophie der Natur" 1797 und „Von der Weltseele" 1798. Zwischen diesen und den Erstlingswerken liegt die Abfassung der „Allgemeinen Übersicht der neuesten philosophischen Literatur", die Fichte so bedeutend erschien, daß er Schellings Berufung nach Jena für wünschenswert hielt. Die beiden naturphilosophischen Schriften erregten gleichzeitig Goethes Interesse. Den Bemühungen beider Männer gelang es, Schelling 1798 das Extraordinariat in Jena zu verschaffen.

Die fünf Jahre seiner Jenenser Lehrtätigkeit begannen ein Semester vor Fichtes unfreiwilligem Abgang. So kam es ungewollt, daß ihm das akademische Erbe Fichtes zufiel. In kurzem gestaltete sich denn auch tatsächlich seine Wirksamkeit ähnlich glanzvoll wie die Fichtes. Und auch für ihn wurden die Jahre in Jena die Zeit der intensivsten philosophischen Fortarbeit, der bedeutsamsten Wandlungen und der reichsten literarischen Produktion. In diesen Jahren befestigte sich auch seine enge Fühlungnahme mit dem Kreise der Romantiker, besonders mit den Brüdern Schlegel. Und mehr noch als die mannigfachen Anregungen dieser Männer wurde ihm der vertraute Verkehr mit der bedeutendsten Frau des Romantikerkreises, Caroline, der Gattin A. W. Schlegels, die später nach Scheidung von ihrem Manne Schellings Frau wurde. Auch das Verhältnis zu Fichte war anfangs das denkbar beste; der Briefwechsel der ersten Jahre ist voll gegenseitiger Anerkennung, getragen von dem Bewußtsein einer gemeinsamen philosophischen Mission, in der beide einander ergänzen und stützen wollten. Über die grundsätzlichen sachlichen Differenzpunkte täuschten sich beide. Die Selbständigkeit des Naturseins neben dem Bewußtsein, wie sie Schelling seit 1797 offenkundig vertrat, konnte Fichte gemäß seinem rein ethisch orientierten Idealismus nicht anerkennen; und von dem Augenblick ab, wo er hierüber klar sah, lehnte

er Schelling ab. Der Bruch erzeugte beiderseitige Bitterkeit; beide hatten das berechtigte Gefühl, nicht verstanden zu sein, und beide täuschten sich über die eigene Unfähigkeit, den anderen zu verstehen. Beide waren im Grunde herrische, absolute Unterordnung unter ihre geistige Führung beanspruchende Naturen. Schelling konnte wohl umlernen und Neues verarbeiten, aber er besaß nicht die Gabe, einen fremden Gedanken um seiner selbst willen und in seiner Fremdheit gegen den eigenen zu würdigen.

Dasselbe zeigte sich später in Schellings Verhältnis zu einer Reihe anderer Männer, insonderheit zu Hegel, der seit 1801 in Jena habilitiert war und mit ihm das „kritische Journal der Philosophie" herausgab. Hier war es Hegels „Phänomenologie", die 1807 den Bruch herbeiführte. Hegel nahm Schellings erbitterte Vorwürfe mit sachlicher Ruhe hin, ohne den guten Glauben an dessen Wohlgesinntheit zu verlieren; Schelling dagegen trug ihm den Abfall nach und empfand seinen nachmaligen glänzenden Aufstieg in Berlin als eine Ungerechtigkeit des Schicksals. Denn Hegels System erschien ihm als Verfälschung seiner eigenen Ideen. Dieselbe Schroffheit und Unverträglichkeit war es, die ihn in Jena, sowie auch später in Würzburg und München in literarische Konflikte und Anfeindungen stürzte, aus denen er sich nicht immer mit der gleichen Würde zu ziehen wußte, die Fichte im Atheismusstreit gewahrt hatte.

Die Schriften der Jenenser Periode erscheinen in gedrängter Folge, z. T. fast gleichzeitig mit den laufenden Vorlesungen über die gleichen Gegenstände. Sie bringen zunächst eine Durchführung der Naturphilosophie und der in ihrem Sinne umgestalteten Wissenschaftslehre: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" 1798/99, „Einleitung zum Entwurf" 1799, „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses" 1800, und im selben Jahre das „System des transzendentalen Idealismus", welches eine Durchführung der Fichteschen Bewußtseinsprinzipien auch für das Gebiet der Geschichte und der Kunst enthält und durch die Straffheit seines Aufbaus wohl die am klarsten abgerundete Schrift Schellings ist. Mit dem Jahre 1801 tritt der Identitätsgedanke ganz in den Vordergrund. Die Hauptschrift dieser Periode ist die „Darstellung meines Systems der Philosophie" 1801; in breiterer Ausführung kehren die Hauptgedanken derselben wieder in dem schönen Dialog „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" 1802 und in dem Vorlesungszyklus „Über die Methode des akademischen Studiums" 1803. Aus derselben Zeit 1802/3 stammen auch die Vor-

lesungen über „Philosophie der Kunst", die bei Lebzeiten Schellings unveröffentlicht blieben.

Als Schelling 1803 nach Würzburg berufen wurde, lag die Periode der größten literarischen Fruchtbarkeit hinter ihm. Die Naturphilosophie wirkte zündend auf einen weiten Kreis von Wissenschaftlern, aber sie rief auch die heftige Gegnerschaft vieler hervor, die in ihr nicht mit Unrecht eine Vergewaltigung der Naturwissenschaft erblickten. Unerquickliche Kontroversen und Anfeindungen, die sich daraus ergaben, verleideten ihm Jena und ließen ihn auch in Würzburg nicht zur Ruhe kommen. Am neuen Wirkungsort traten auch theologische Konflikte hinzu, zu denen besonders sein „Bruno" sowie die Schrift „Philosophie und Religion" 1804 Anlaß gaben. So folgte er 1806 gern einem Ruf an die Münchener Akademie der Wissenschaften; und nun begann für ihn eine lange Zeit literarischen Schweigens. Der Grund der Zurückhaltung liegt in der neuerlichen großen Wandlung seiner philosophischen Ideen. Unveröffentlicht blieb schon die größte systematische Arbeit der Würzburger Zeit, das „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" 1804, das einzige Werk Schellings, das die Identitätslehre in voller Durchführung bringt. In München gab er 1807 die kleine Schrift „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" heraus, und 1809 folgte die systematisch grundlegende Arbeit „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", ein Werk, in dem Schelling die Identitätsphilosophie bereits hinter sich gelassen hat und einen neuen, religionsphilosophischen Standpunkt einnimmt, welcher den Übergang zu seinem Altersstandpunkt bildet. Wiederholt kündigte Schelling im Lauf der folgenden Jahre das langerwartete Werk „Die Weltalter" an, zweimal gab er den Anfang in Druck, zog ihn aber wieder zurück. Das im Nachlaß erhaltene erste Buch des Werkes stammt aus den Jahren 1814/15; noch später ist die „Darstellung des philosophischen Empirismus" abgefaßt, die einen Teil seiner Münchener Einleitungsvorlesungen ausmacht.

In der zunehmenden Vereinsamung hielt er es auf die Dauer nicht ohne akademische Lehrtätigkeit aus. 1821 ließ er sich beurlauben, um an der Erlanger Universität Vorlesungen zu halten. Als 1826 die Universität Landshut nach München verlegt wurde, folgte er dem Ruf dorthin. Und hier reifte, mit den Vorlesungen Schritt haltend, das große Hauptwerk seines Alters die „Philosophie der Mythologie und der

Offenbarung", das im Nachlaß als vierbändiger Vortragszyklus vorliegt. Da Schelling es nicht herausgab, aber auf dem Katheder wiederholt daraus vortrug, so konnten sich in weiteren Kreisen die abenteuerlichsten Erwartungen daran knüpfen. Nicht mit Unrecht erwartete man, daß hier der Hegelsche Panlogismus aus den Angeln gehoben und eine grundlegende Vereinigung von Philosophie und Religion durchgeführt werden sollte. Diese Erwartung war es, die ihm 1841 noch den Ruf nach Berlin eintrug, wo man ein starkes Gegengewicht gegen die Hegelsche „Linke" wünschte. Schelling glaubte eine geschichtliche Mission zu erfüllen, indem er nach Berlin ging. Aber den großen Erwartungen, die ihn empfingen, konnte er nicht mehr gerecht werden; und als ihn die Feindschaft seiner alten Gegner auch hier verfolgte und er sich in diesem Kampf von der Regierung nicht genügend unterstützt glaubte, zog er sich endgültig aus dem akademischen Leben zurück. 1854 starb er, ein fast Vergessener, in Ragaz. —

Schellings Lehre läßt sich nicht ohne Gewaltsamkeiten einheitlich darstellen, obgleich die Übergänge zwischen seinen fünf Systemen durchaus aufzeigbar sind, und eigentlich nirgends ein schroffer Bruch vorliegt. Die Periodeneinteilung darf denn auch nicht übertrieben werden, aber dennoch ist sie notwendig. Die Wandlungen seiner Philosophie sind nicht vergleichbar denen der Wissenschaftslehre. Während Fichte wieder und wieder einen und denselben Problemkomplex bearbeitete, bezieht Schelling immer neue Problemgebiete in seinen Gesichtskreis ein, und jede seiner Wandlungen bedeutet eine inhaltliche Änderung der Forschungsrichtung. So kommt es, daß die zeitlich und methodisch sehr verschiedenen Systeme, die er schafft, dennoch bis zu einem gewissen Grade miteinander zu vereinigen sind; sie ergänzen einander eben inhaltlich, und sind auch offenbar als solche Ergänzungen gemeint. Man sieht das schon äußerlich an mancher deutlich ausgesprochenen Bezugnahme, und noch mehr wohl an der inneren Bezogenheit der Probleme aufeinander. Dennoch ist es keineswegs ein eindeutiges Fußen des späteren Systems auf dem früheren. Schelling stößt rücksichtslos Formulierungen um, die ihm nicht mehr passen, läßt unbekümmert Widersprüche gegen früher Behauptetes stehen, ohne sich die Mühe zu nehmen, jenes ausdrücklich zu berichtigen. So geht bei ihm wirkliche Umbildung und wirkliche Fortführung Hand in Hand, oft unorganisch genug verbunden, und doch nur selten scharf abgrenzbar. In diesem schillernden Doppelsinn ist es zu verstehen, wenn wir im folgenden — wie allgemein üblich geworden — fünf philosophische

Perioden bei Schelling unterscheiden, die weder einfach fünf Teile eines Systems sind, noch auch einfach fünf Systeme:

1. die Naturphilosophie bis 1799,
2. der transzendentale Idealismus um 1800,
3. die Identitätsphilosophie 1801—1804,
4. die Freiheitsphilosophie um 1809,
5. das religionsphilosophische System des späten Schelling, etwa von 1815 ab.

2. Die Naturphilosophie.

Die ersten Schriften Schellings verfolgen nichts anderes als die Erläuterung und Befestigung der Wissenschaftslehre. Aber sehr bald zeigt sich ihm der Punkt, in dem diese einem universalen Denken nicht genügen kann. Und indem er sie in diesem Punkt zu ergänzen sucht, wächst er unversehens über sie hinaus. Dieser Punkt ist das Naturproblem.

Nach Kant steht die Natur unter den Gesetzen des Verstandes. Nach Fichtes erster Wissenschaftslehre ist sie direkt ein Produkt des Ich. Die spontane Tätigkeit des Ich bringt sie hervor, aber ohne Reflexion auf die Tätigkeit als solche; daher der Schein der Selbständigkeit des natürlichen Seins. Kant hatte sich die Anwendung der Teleologie auf die Naturobjekte kritisch versagt. Fichte lehnt sie zwar auch grundsätzlich ab, räumt ihr aber doch tatsächlich ein breites Feld ein, indem er den Sinn des Natürlichen darin erblickt, Mittel zum Zweck des Sittlichen zu sein. Dieser Zweckgedanke trifft freilich nur die Natur als Ganzes; die Durchführung im Einzelnen lag Fichte fern, dessen ganzes Interesse der Freiheit zugewandt war und blieb. Das muß sich notwendig ändern, wenn man in der Natur die reale Vorbedingung des bewußten Geistes erkennt und gleichzeitig die Kantische Einschränkung der Teleologie auf die Methode der Forschung grundsätzlich fallen läßt. Beides tut Schelling, indem er in der Natur das Schaffen einer unbewußten Intelligenz zu erkennen meint, deren Entwicklungsphasen zugleich die Stufen der Naturprodukte sind, und deren höchste Stufe und Endzweck der bewußte Geist ist, als dessen Träger sich der Mensch vorfindet.

Die Natur als ein einziges geschlossenes Stufenreich ist ein Grundgedanke der Leibnizischen Monadologie; und ebendaher stammt die Konzeption des unbewußt in ihr schaffenden Geistes, sowie des schließlichen Bewußtwerdens des Geistes in der durch die „Apperzeption"

charakterisierten höheren Stufe der Repräsentation; ebendaher auch die Versöhnung von Mechanismus und Zwecktätigkeit, indem, was im einzelnen kausales und blindes Geschehen ist, sich dennoch dem Ganzen als teleologischem Gesamtbilde einordnet. Und wie für Leibniz, so ist auch für Schelling die lebendige Natur der wichtigste Ausgangspunkt. Nur geht Schelling in den Konsequenzen viel weiter. Wenn er auch nicht wie Fichte der exakten Wissenschaft ganz fremd gegenübersteht, sondern auf manchem Spezialgebiet mit ansehnlicher Sachkenntnis ausgerüstet ist, so hat er doch so wenig wie Fichte vor ihm und Hegel nach ihm, ja kaum mehr als die spekulativ ganz ungezügelten Romantiker, eine wirklich innerliche Fühlung mit dem kritischen Geist der modernen Naturwissenschaft. Der spekulative Theologe, der er von Hause aus ist, sitzt ihm viel tiefer im Blut als der gewissenhafte Forscher. Jede leise anklingende Übereinstimmung heterogener Phänomene, jede vage Analogie verführt ihn zu den gewagtesten metaphysischen Identifizierungen; als bewiesen gilt ihm eine Behauptung, wenn sie sich aus dem präsumierten Gesamtbilde seines Systemgedankens „deduzieren" läßt. Die von Fichte herübergenommene Dialektik leistet ihm hierbei die zweifelhaftesten Dienste; sie zeigt sich hier in ihrer Kehrseite als ein zweischneidiges, gefährliches Mittel. Er teilt das Vorurteil Goethes gegen die mechanische Theorie des Lichtes, gibt aber die in tiefgründiger Kritik gewonnene Kantische Reserve gegen die teleologische Deutung der Naturprozesse leichtherzig preis. Er verliert denn auch im einzelnen jedes Kriterium für die Stichhaltigkeit seiner Aufstellungen aus den Augen weil das Tatsachenmaterial vor aller Deutung ihm niemals rein geschieden von der Deutung dasteht.

Es ist wichtig, diese Schwäche der Schellingschen Naturphilosophie von vornherein im Auge zu haben; die Höhe der Spekulation, zu der er aufsteigt, und von der aus das Ganze nichtsdestoweniger als ein imponierender Gedankenbau wirkt, läßt sich allein unter dieser Voraussetzung richtig einschätzen. Der Grundgedanke ist ein ganz einfacher. In der Natur ist durchgehende Organisation; Organisation ist nicht denkbar ohne eine produzierende Kraft. Eine solche wiederum bedarf des organisierenden Prinzips. Dieses kann nicht ein blindes Realprinzip sein, es muß die in seinen Schöpfungen enthaltene Zweckmäßigkeit zwecktätig hervorgebracht haben. Es kann also nur ein geistiges Prinzip sein, ein Geist außer unserem Geist, der dessen fähig ist. Da wir aber ein Bewußtsein außerhalb des Ich nicht annehmen dürfen, so muß der in der Natur

schaffende Geist unbewußter Geist sein. Hier ist zugleich der Punkt der Anknüpfung an Fichte, sowie auch der des Unterschiedes von ihm. Die Wissenschaftslehre ließ die Natur rein idealistisch aus der produktiven Einbildungskraft des Ich entstehen, einer Kraft, die unreflektiert, also bewußtlos schafft. Schelling hält dieses bewußtlose Schaffen fest, wendet es aber ins Objektiv-Reale, indem das geistig schaffende Prinzip darin für ihn nicht das Ich ist, sondern außerhalb seiner zu liegen kommt. Es ist ein außerbewußtes Prinzip des Realen, und insofern ist Schellings Naturphilosophie, gegen die Wissenschaftslehre gehalten, durchaus realistisch; es ist aber nichtsdestoweniger doch ein geistiges Prinzip, und insofern auch wiederum Idealprinzip. Es ist zugleich ideal und real, und der auf ihm basierte Standpunkt kann sich daher mit einem gewissen Recht Real-Idealismus nennen.

Noch ein weiteres Fichtesches Motiv kommt Schelling hierbei zugute. Nach Fichte ist das Ich „reine" substanzlose Tätigkeit. Einer ebensolchen bedarf auch die Naturphilosophie. Der unbewußte Geist muß reine Kraft ohne anderweitiges Substrat sein; denn das Reale kann erst durch ihn bestehen, also kann er nicht wiederum etwas „an" einem Realen sein. Auch hier liegt der ganze Unterschied gegen Fichte in der Hinausverlegung der Kraft über die Grenzen des Ich. Während Fichte in seiner späteren Lehre immer weiter in die Tiefe des Ich hineindrang und in Fortsetzung dieser Richtung schließlich über das Ich hinaus, d. h. hinter das Ich gelangte, dringt Schelling umgekehrt nach außen zu über das Ich hinaus in die Welt der Objekte und des natürlichen Seins vor und findet in ihr auf objektiver Grundlage dasselbe Idealprinzip der reinen Tätigkeit wieder, von dem jener ausgegangen war. Und wie Fichte in seiner Freiheitslehre auf ein Wollen vor dem Wollen geführt wurde, so Schelling in der Lehre vom Naturprozeß auf ein Wollen außerhalb des Subjekts. Hier liegt die sachliche Wurzel des unschlichtbaren Streites zwischen Fichte und Schelling — und zugleich der Punkt, in dem Schopenhauers Lehre von der Welt als Wille ganz und gar von Schelling vorweggenommen ist.

Schellings Naturphilosophie ist ein reiner Typus von Einheitsphilosophie. Ihr metaphysischer Grundgedanke ist ein Identitätsgedanke: Einheit von Natur und Geist, Wesensgleichheit des Geistes in uns und der Natur außer uns. Natur ist nicht begrenzt durch das Außen, Geist nicht durch das Innen; auch außer uns waltet derselbe Geist, auch in uns dieselbe Natur. Diese Lehre ist aber auch Einheitsphilosophie innerhalb

des Naturreichs; organische und anorganische Natur sind ihr nicht zwei getrennte Naturen mit grundverschiedenen Prinzipien. Schelling verwirft die mechanistische Theorie der anorganischen Gebilde, und erst recht die der Organismen, er verwirft aber auch die hergebrachte vitalistische Theorie einer besonderen Lebenskraft in den Organismen, die der nicht organisierten Natur fremd wäre; er muß beides verwerfen, weil die ganze Natur ohne Unterschied ihm als organisiert gilt. Seine Forderung einheitlicher physikalischer Erklärung des Lebens und des Unlebendigen bedeutet also gerade das Gegenteil jener Mechanisierung des Lebens, die, wo sie als Theorie auftritt, sich immer mit der gleichen Forderung ankündigt. Denn Mechanismus und Organismus bilden für seinen Gesichtspunkt gar keinen grundlegenden Gegensatz. Schon die physikalischen Grundkräfte enthalten vielmehr das Prinzip des Lebens. Ebenso kann die vielgestaltige Mannigfaltigkeit der Organismen mit der für menschliche Betrachtung konstanten Typik der Arten ihm nicht eine ursprüngliche Zerspaltenheit des Lebens in ebensoviele selbständige Formen bedeuten, sondern durch die Menge der Typen hindurch muß ein einheitliches Prinzip der Entwicklung walten, welches alles für den endlichen Verstand Auseinanderklaffende verbindet. Der Gedanke einer allgemeinen Deszendenz ist die einfache Konsequenz der vorweggenommenen Einheit. Ob ein solcher rein metaphysisch konzipierter Deszendenzgedanke Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung erheben kann, ist natürlich eine andere Frage. Aber nicht zu verkennen ist die Tatsache, daß sich die Entwicklungstheorie jener Zeit in einer Reihe namhafter Forscher an diese metaphysische Konzeption gehalten hat und durch sie auf ihre wichtigsten Entdeckungen hingeleitet worden ist.

Schelling weiß für seine hochfliegende Spekulation geschickt die Errungenschaften der zeitgenössischen Wissenschaft auszunutzen. Galvanis Entdeckungen hatten eben den Anfang der neuen Elektrodynamik gemacht; die nachfolgenden Entdeckungen Voltas, Davys, Oersteds und Faradays ließen Schelling fast von einer Schrift zur anderen seine Theorie des dynamischen Prozesses umarbeiten. In der Chemie hatten Priestley und Lavoisier die alte Lehre vom Phlogiston überwunden und durch den Begriff der Oxydation ersetzt. Die Wissenschaft des Organischen hatte durch Haller und Brown eine Bereicherung von größter Tragweite in dem Begriff der Reizbarkeit oder Irritabilität erfahren; und Kielmeyer hatte den letzteren zusammen mit zwei anderen Grundfaktoren des organischen Lebens, der Sensibilität und der Reproduktion, zu einem

System der Lebensfunktionen zusammengestellt, die im tierischen Organismus beisammen sind und seine Lebendigkeit ausmachen. Das verschiebbare Verhältnis dieser drei Grundfunktionen ergab nun eine Stufenleiter, die als Entwicklungslinie sich durch das ganze Reich des Organischen hinziehen sollte. Schelling umfaßt die Mannigfaltigkeit dieser der Spezialforschung entnommenen Ideen in der Einheit seines teleologischen Grundgedankens und sucht die verschiedenen Typen der Naturerscheinungen als Potenzen des einen Urprinzips zu fassen.

Zu diesem Behufe ist nun zu allererst zu fragen, wie überhaupt aus einer in sich homogenen Einheit die Mannigfaltigkeit der Differenzierung hervorgehen kann. Aus der Identität als solcher kann sie nicht herstammen, sondern offenbar nur aus einem Moment der Spaltung, das ihr gegenübertritt und schon gleichzeitig mit ihr vorhanden sein muß. Um ein solches aufzuweisen, ist es nur erforderlich, auf das Gemeinsame in den verschiedenen Naturerscheinungen hinzublicken. Denn dieses ist unverkennbar ein trennendes Prinzip, eine durchgehende Dualität, ein Gesetz des Gegensatzes. Schelling nennt es das Prinzip der Polarität. In diesem Punkt nähert sich seine Lehre dem Heraklitismus, in welchem der Widerstreit der Gegensatzpaare das Bewegende, Differenzierende und Formende ist, wie denn der „Krieg" als „Vater und König" der Dinge bezeichnet ist. So geht schon der dualistische Gegensatz von Objekt und Subjekt durch das ganze Reich des Seienden überhaupt, alle seine Stufen verbindend. Die Koinzidenz dieser Oppositа ist transzendent, ihrem Wesen nach allem menschlichen Denken entzogen. Für das materielle Dasein hatte schon Kant eine durchgehende Polarität der Kräfte nachgewiesen, Attraktion und Repulsion, in deren Wechselwirkung das stofflich und physikalisch Bestimmte erst entsteht. Ähnliches glaubt nun Schelling auf den verschiedenen Gebieten der Physik wiederzufinden. Als Prototyp der Polarität schwebt ihm der Magnet vor mit seiner eigentümlich in sich gebundenen, streng korrelativen Zweiheit der Pole, in deren Auseinanderspannung geradezu das Wesen der Magnetismusphänomene liegt, und zwischen denen doch gegenseitige Attraktion waltet. Dieses Gesetz, das die Natur im Magneten sinnfällig macht, erhebt Schelling zum allgemeinen Weltgesetz. Leicht läßt es sich in der positiven und negativen Elektrizität wiedererkennen, relativ zwanglos wohl auch noch in dem entgegengesetzten Verhalten von Säuren und Alkalien in der Chemie. Weniger glücklich fügt sich das Phänomen des Lebens diesem Schema. Doch glaubt Schelling im

Wechselverhältnis von Reproduktion und Irritabilität, sowie im Verhältnis der letzteren zur Sensibilität, den gleichen Dualismus der Kräfte zu erblicken.

Nun hat Fichte gezeigt, daß Widersprüche, wo und wie sie auch auftauchen, sich müssen lösen lassen, weil die höhere Synthese notwendig im Bewußtsein enthalten sein müsse. Schelling überträgt diesen dialektischen Gedanken auf das Naturgebiet. Nicht im Bewußtsein natürlich kann hier die Synthese zu den Thesen und Antithesen der Polarität gesucht werden, wohl aber in der unbewußten Intelligenz, die ja das Einheitsprinzip der Natur ist. Dialektik ist hier nicht ideale Entwicklung der Vernunft, sondern reale Entwicklung der Natur. Das höhere, kompliziertere und differenziertere Gebilde ist allemal die Synthese der niederen; zugleich aber tut sich immer wieder im höheren Gebilde neue Differenzierung auf in Form neuer Polarität. Der Entwicklungsprozeß der Natur folgt einem Prinzip fortschreitender Differenzierung, an dessen erstem Anfang die absolute „Indifferenz" steht, — zugleich aber auch einem Prinzip fortschreitender Produktion des Höheren, woran sich die ursprüngliche Einheitstendenz des Ganzen dokumentiert.

Hinter allem Konflikt der Kräfte waltet also eine einheitliche Urkraft, an der alle Polarität nur sekundäre Spaltung bedeutet. Sie ist identisch mit der Natur selbst, ist die natura naturans hinter allen Produkten und Erscheinungen. Dieser Gedanke wirft das entscheidende Licht auf das Wesen der Natur als Ganzes; denn eine Urkraft, die den Gegensatz immer wieder potenziert aus sich hervortreibt und in der Wechselwirkung polarer Kräfte sich auslebt, kann offenbar nur eine lebendige Kraft sein. Das heißt aber, die Natur als Ganzes ist ein Lebendiges, ein großer Organismus, in dem alles gegenseitig harmonisch ausgeglichen ist, wie sehr es sich auch für den Blick des endlichen Verstandes als bloß widerstreitend darstellen mag. Nun ist ein lebendiger Organismus nur möglich durch das schaffende, organisierende Prinzip, das wir Seele nennen. Ist also die körperhafte Welt als Ganzes ein lebendiger Organismus, so muß in ihr eine „Weltseele" walten. Dieser Grundbegriff der antiken Naturspekulation paßt genau auf Schellings Gedanken vom unbewußten Geist zu; die Weltseele gilt ihm unmittelbar als eine „Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus".

Unter dem Aspekt der Weltseele kehrt sich die mechanische Weltbetrachtung von selbst um. Nicht die anorganischen Naturprodukte sind das primäre, sondern gerade die Organisation. Nicht in der Belebung

des Toten entsteht das Leben, sondern das tote Ding ist schon Produkt des Lebensprozesses, nämlich seine Erstarrung, sein Erlöschen. Der Organismus ist nicht Eigenschaft oder Existenzweise einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt die einzelnen Naturdinge sind ebensoviele Beschränkungen oder Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus. Die Dinge sind also nicht Prinzipien des Organismus, sondern der Organismus ist das Prinzipium der Dinge. Das Wunder der Natur ist gar nicht das, wie das Leben in ihr entstehen kann, sondern vielmehr dieses, wie das Leben, von Anbeginn in ihr verborgen, soviel scheinbar unlebendige Stufen von Gebilden durchlaufen kann, um erst in Pflanze und Tier sichtbar in die Erscheinung zu treten. Desgleichen besteht das Rätsel des Geistes nicht darin, wie überhaupt er im tierischen Leben erwachen kann, sondern darin, wie er durch die gesamte tote und lebendige Natur unbewußt und gleichsam schlummernd hindurchgehen kann, um in dem schwächsten und abhängigsten ihrer Geschöpfe, dem Menschenkinde, zu erwachen, Bewußtsein zu erlangen und vor der Welt, die sein Produkt ist, wie vor einem fremdartigen Wesen zu staunen. Die Lösung des Rätsels liegt für Schelling darin, daß der Geist in der Natur eben unbewußter Geist ist, der zwar schafft, aber nicht reflektiert. Und die ganze Stufenfolge der Naturprodukte bedeutet ihm nichts anderes als den Weg, den dieser Geist in seinem Empordrängen nach Selbstbewußtsein beschreibt. Die mannigfachen erstaunlichen Formen, die er annimmt, sind nur Umwege zu diesem Endziel. Denn außer dem individuellen Ich gibt es in der Welt kein Bewußtsein. Die unbewußte Intelligenz, die alles durchdringt und formt, kann also nirgends anders als im Menschen bei sich selbst anlangen, ihrer selbst habhaft werden, für sich sein. Darum ist der Mensch, der ein verschwindendes Stäubchen im Gefüge des Weltorganismus ist, dennoch dasjenige Glied in ihm, das ihn vollendet und krönt, weil hier allein sich der Endzweck erfüllt, der allen anderen Gliedern Sinn gibt.

Dem groß angelegten Gesamtbilde der Naturphilosophie entspricht die Durchführung im einzelnen keineswegs. Zum Teil liegt das in Schellings zweischneidiger Methode, die fragwürdigsten Analogien leichter Hand zu Grundsteinen der Konstruktion zu machen, zum Teil aber wohl auch in der gewaltigen Distanz seiner teleologischen Konzeption gegen die positiven Resultate der wissenschaftlichen Forschung, deren Lückenhaftigkeit gegenüber der Anmaßung eines geschlossenen Systems nirgends zureichen kann. Zwei Gedankenschichten sind es vorwiegend,

in denen Schelling die Gliederung des einheitlichen Entwicklungsganges der Naturformen anstrebt: die Stufenfolge der „Potenzen des Absoluten" und die der „Kategorien der Natur". Beide sind den Gebieten der Naturforschung entnommen, sollen aber nichtsdestoweniger ein a priori einsichtiges und aus dem Einheitsgedanken „deduzierbares" System bilden. Man kann sich daher nicht wundern, wenn Schellings Ordnung der Potenzen die dialektische Triade aufweist; befremdlich dagegen bleibt dem Epigonen die Zumutung, eine solche in der Zusammenstellung von Materie, Licht und Leben zu erblicken. Noch willkürlicher berührt einen die spezielle Deduktion der Kategorien, etwa der Schwere, Kohäsion, Elastizität, der Aggregatzustände, der chemischen Eigenschaften; ferner die Unterscheidung ponderabler und imponderabler Materie, sowie die Deduktion von Licht und Wärme aus deren wechselseitigem Hemmungsverhältnis; die Zurückführung der Elektrizität auf den Magnetismus und die Postulierung eines weiteren Überganges von hier zum Organismus im „Galvanismus".

Glücklicher ist in den großen Hauptzügen der Aufbau der Lebewelt. Das Verhältnis von Reproduktion und Irritabilität verschiebt sich im Aufstieg von den niederen Organismen zu den höheren. Die einfachsten Lebewesen zeigen die höchste Vermehrungsziffer, das Individuum verschwindet hier im Leben der Gattung, ist nichts als dessen ephemerer Träger. Je weiter aufwärts in der Höhe der Organisation, um so bedeutsamer wird das Leben des Einzelwesens, um so spärlicher seine Gattungsfunktion, die bloße Reproduktionsfähigkeit, um so wichtiger und differenzierter seine Reizbarkeit, Beweglichkeit, Reaktionsfähigkeit und relative Selbständigkeit. Noch weiter aufwärts im Reich des Lebendigen tritt dasselbe Verhältnis fortschreitender Umkehrung zwischen Irritabilität und Sensibilität auf; die Sinnestätigkeit gewinnt immer mehr an Boden, erlangt in den höchsten Formen vollkommen die Herrschaft und führt so zum Bewußtsein.

Mißt man diese Einzelheiten an den Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit, so muß die Bewertung naturgemäß ungünstig für sie ausfallen. Nimmt man sie aber zusammengefaßt in ihrem Grundgedanken, und unabhängig von der Frage ihres Geltungsrechtes im einzelnen so läßt sich ihnen wohl etwas Bleibendes, für alle Naturanschauung Wesenhaftes abgewinnen. Von besonderem Interesse ist hierbei Schellings Zurückgreifen auf die Platonische Ideenlehre und die damit zusammenhängende eigentümliche Synthese zwischen Monadenlehre,

Platonismus und Spinozismus, die hier zustande kommt. Die Einheit der natura naturans als des alleinigen Prinzips der Dinge entlehnt Schelling von Spinoza. Die Idealität und Geistigkeit dieses Prinzips gehört der Kant-Fichteschen Grundrichtung des Idealismus an, in deren Entwicklung Schelling mit seiner ganzen Gedankenwelt eingebettet ist. Die Kontinuität der Naturformen und die innere Teleologie ihrer Entwicklungslinie ist Leibnizisches Gut. Aber der Gedanke der Gliederung dieses Kontinuums — nicht nach empirischen Erscheinungsweisen, sondern nach inneren ewigen Formprinzipien — ist der Platonischen Ideenlehre entlehnt. Platons Ideen sind geistige Formprinzipien, und dennoch zugleich die realen Urbilder der natürlichen Dinge. Sie sind das Bleibende in der Flucht der Erscheinung, und dennoch selbst nicht dinglich substanzielle Gebilde. Sie sind das Realste, das wahre Wesen des Wirklichen, und dennoch in rein innerer, geistiger Schau erfaßbar, vor aller Erfahrung gewiß, das natürliche a priori des Seienden. So ist es sehr wohl verständlich, wie Schelling seine Potenzen der Natur in den Platonischen Ideen wiederzufinden vermag. Sie sind ihm „Ideen des Absoluten", Formen oder Stufen der Selbstanschauung des unbewußten Geistes. Sie sind Gedanken Gottes (des Absoluten) und alle in der Idee Gottes enthalten. Ihr wahrhaftes Sein ist ihr Ineinandersein in Gott. Ihr Außereinander in der Natur, ihre die Welt durchziehenden und als Kräfte beherrschenden Relationen sind nicht ihr eigentliches Wesen, sondern nur ihre Erscheinungsweise. Aber diese Erscheinungsweise ist objektiv und notwendig, denn nur durch sie hindurch gelangt der Geist Gottes im Ich des Menschen zur Selbstanschauung. In ihnen objektiviert sich das geistig-ideale Urwesen, sie sind die ewigen Formtypen der „Objektivierung des Unendlichen im Endlichen", die Erscheinungsformen des Ansichseienden, auf denen alle Leiblichkeit und Körperlichkeit überhaupt beruht. Die Erscheinung der Idee ist das Körperhafte. Das System der Weltkörper ist nichts anderes als das sichtbar gewordene, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich. Das materielle Universum in seiner kontinuierlichen Differenzierung ist das explizite „aufgeschlossene Ideenreich". Die Materie, die dem endlichen Verstande als letztes Wesen des Wirklichen erscheint, ist vielmehr das Unwirklichste, das äußerste Minimum an Formung und Realität, die niederste Stufe der Objektivation, das Platonische Nichtsein; nicht ein absolutes Nichts freilich, sondern nur die an sich negative Potenz, die gleichwohl Potenz und Bedingung aller positiven Formung ist. Aber

sie ist, wie alle Potenzen, nur Teilbedingung. Der gemeinsame Grund aller Dinge liegt in Gott, dessen Seinsweise in seiner Selbsterkenntnis besteht und dessen Selbsterkenntnis sich durch das Stufenreich der Objektivationen hindurch im bewußt gewordenen Geist des Menschen vollzieht.

In den späteren Formulierungen Schellings wird dann dieses Motiv der durchwaltenden Selbsterkenntnis mit dem des Willens im Absoluten verknüpft. Das sich-selbst-Erkennen Gottes ist zugleich auch ein sich-selbst-Wollen und -Hervorbringen, das sich in unendlicher Weise in den Formen und Graden des Realen widerspiegelt. Und jede Form dieses Wollens seiner selbst ist Selbstbejahung, ist eine göttliche Idee, eine Potenz der Natur. Auf jeder Stufe erscheint sie als Wille zum Erkennen. Dieser Wille geht als „Band" durch die Mannigfaltigkeit des Ideenreiches wie der Naturprodukte, welch letztere das durch sein Walten „Gebundene" sind. Blickt man auf das Gemeinsame, Durchgehende in der Natur, auf das, was sie von dem „Bande" hat, so erblickt man unmittelbar das Absolute, welches von ihrem wahren Wesen gar nicht verschieden ist; das Schlagwort Spinozas „deus sive natura" gilt in diesem Sinne auch für Schellings teleologischen Pantheismus. Aber der naive wie der wissenschaftliche Verstand sind weit entfernt, dieses göttliche Band in der Natur zu erblicken. Denn immer ist er mit seiner Einsicht an das Objekt, das „Verbundene", gefesselt. Es gibt nur einen Punkt im Weltall, an dem das Band unmittelbar faßbar wird, weil es hier das Verbundene „vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt": das Selbstbewußtsein des erkennenden Ich. Dieses ist der springende Punkt auch in der Naturerkenntnis, weil es zugleich das Selbstbewußtsein des all-einen Wesens in der Natur ist. In diesem Punkt kehrt die Naturphilosophie wieder zum Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre zurück.

Die Reihe der naturphilosophischen Schriften Schellings zieht sich über eine größere Zeitspanne hin. Die reiferen unter ihnen fallen zeitlich mit dem „transzendentalen Idealismus", der Identitätsphilosophie und der religiösen Freiheitsphilosophie zusammen. Eine scharfe Grenze des rein naturphilosophischen Denkens (das etwa nur bis 1799 reicht) läßt sich diesen Phasen des Systems gegenüber weder zeitlich noch inhaltlich ziehen. In den letzten wiedergegebenen Formulierungen haben wir der zeitlichen Entwicklung des Standpunktes bereits vorgegriffen; sie gehören den Jahren der Identitätsphilosophie an, sind

aber sachlich von der Naturphilosophie gar nicht zu trennen. Die standpunktliche Wandlung selbst, die ihnen zugrunde liegt, kann erst aus dem folgenden einleuchten. Denn ihre Motive liegen offenkundig über den Rahmen der Naturphilosophie hinaus.

3. Der transzendentale Idealismus.

Die Naturphilosophie war philosophisches Neuland, auf dem Schelling erst Furche um Furche selbst ziehen mußte. Und wenn er hier auch mannigfache Gedankenfäden großer Vorgänger zu verwerten weiß, so ist die Synthese und Verarbeitung derselben doch ganz sein Werk. Anders steht es mit der Philosophie des Bewußtseins. Hier haben ihm innerhalb des Idealismus Kant, Reinhold und Fichte vorgearbeitet. Und er weiß diese Vorarbeit meisterlich zu verwerten. Während sich ihm in der Naturphilosophie der Grundgedanke langsam von Werk zu Werk entwickelt, dehnt, auswächst, gelingt ihm in der Geistesphilosophie das geschlossene System in einem Wurf. Es liegt vor in dem 1800 geschriebenen, inhaltlich wie formal gleich vollendeten „System des transzendentalen Idealismus".

Natur und Bewußtsein stehen in engster Beziehung zueinander. Aber mit dem Problem der Natur ist das Problem des Bewußtseins deswegen doch nicht gelöst, ja nicht einmal aufgerollt. Die Naturphilosophie beantwortet in bezug auf das Bewußtsein nur die eine Frage, wie es Natur zur Intelligenz bringt, oder wie überhaupt in der Welt Bewußtsein entstehen kann, d. h. wie Naturprodukte außer ihrer eigenen charakteristisch begrenzten Seinsweise es auch noch zum Vorgestelltwerden bringen können. Damit ist nur die nackte Tatsache des Bewußtseins und seine Einbettung in das bewußtlose Sein berührt, nicht aber seine besondere Struktur, seine inneren Rätselphänomene, seine Bedingungen. Auf diese führt erst die Umkehrung der Frage hin: wie kommt die Intelligenz zur Natur, wie bringt es das Bewußtsein, das in sich bloß Subjekt ist, zu einem Objekt außer sich, mit dem seine Vorstellungen übereinstimmen? Eine Übereinstimmung dieser Art ist es, was wir mit der Erkenntnis der Gegenstände meinen. Während also die Naturphilosophie das Werden der bewußten Intelligenz inmitten einer bewußtlosen Natur aus deren Urprinzip verständlich zu machen sucht, hat es der „transzendentale Idealismus" mit der komplementären Aufgabe zu tun, die Ableitung des bewußtlosen Naturobjekts aus den

Bedingungen der Intelligenz darzutun. Beide Aufgaben, die einander auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen könnten, stehen in Wahrheit streng korrelativ zueinander, bilden eine unlösbare Einheit der Wechselbedingtheit. Der transzendentale Idealismus Schellings will nichts sein als die notwendige Ergänzung der Naturphilosophie. Und wenn er auch tatsächlich an der Größe seiner Probleme schließlich über diese ihm gesteckte Grenze einer Komplementärdisziplin hinauswächst, so ist nicht zu vergessen, daß das Gleiche ja auch der Naturphilosophie widerfährt. Und in eben diesem inneren, organischen Hinauswachsen beider Systemglieder über sich selbst liegt dann das Motiv, das Schelling wieder über beide hinaus zu einer vertieften Fassung ihrer Einheit treibt.

Fichtes Theorie des Bewußtseins war zweigliedrig. Sie erschöpfte sich im Theoretischen und Praktischen. Schelling tut einen wichtigen Schritt über diese Disposition hinaus, indem er als drittes Glied das ästhetische Bewußtsein hinzufügt. Neben die Philosophie der Erkenntnis und die der Handlung tritt die Philosophie der Kunst. Diese Bereicherung des Systems um ein selbständiges und den anderen gleichberechtigtes Glied wurzelt tief in Schellings eigener künstlerischer Natur, sowie in den Ideen und Anregungen, die er im Kreise der Romantiker gewann. Dennoch ist die Einfügung des neuen Problemgebietes in den Gedankenbau des transzendentalen Idealismus eine so natürliche, organische, daß es erst an ihm recht fühlbar wird, was eigentlich der Wissenschaftslehre mangelte. Die letztere kennt ihrer ganzen Anlage nach nur die zwei Arten der Bestimmung: die des Subjekts durch das Objekt und die des Objekts durch das Subjekt. Die erstere ist Erkenntnis, die letztere Handlung. Schelling nimmt den gleichen Gedanken in neuer Formulierung auf: Vorstellungen sind entweder Abbilder oder Vorbilder des Objekts; entweder sie zeichnen nach oder sie schreiben vor. Das erstere findet im Wissen, das letztere im Handeln statt. Nachbildende Intelligenz ist notwendige, unwillkürliche Tätigkeit; vorbildende Intelligenz ist freie, willkürliche, zwecksetzende Tätigkeit. Nun muß theoretische und praktische Intelligenz im Grunde eine und dieselbe sein, denn beide gehören demselben Bewußtsein an. Es fragt sich nur, wie kann Intelligenz zugleich vorbildend und nachbildend sein, zugleich sich nach den Dingen und gleichwohl die Dinge nach sich richten? Wie kann sie frei und notwendig zugleich sein? Die Aufgabe ist nur lösbar durch die Annahme einer identischen produktiven Tätigkeit, die beiden zugrunde liegt, die das Objekt des Wissens genau so sehr erst erschafft, wie das Objekt des

Wollens, — einer schaffenden Tätigkeit also, die zusammenfällt mit der bewußtlos-zweckmäßigen Tätigkeit in der Natur. Dem bewußtlos schaffenden Geist in der Natur entspricht aber im Bewußtsein weder das Wissen noch das Wollen, sondern einzig das künstlerische Schaffen. Produktive Kraft der Natur und produktive Kraft des Subjekts sind im Grunde derselbe schaffende Geist. Natur erzeugt eine reale Welt von Objekten, die Kunst eine ideale. Beide sind rein produktiv. Der Kosmos ist nicht nur ein lebendiger Organismus, sondern auch ein einheitlich durchgewirktes Kunstwerk, die ursprüngliche, bewußtlose Poesie des Geistes; das Kunstwerk aber ist ein eben solcher Kosmos im Kleinen, dieselbe Offenbarung desselben Geistes, nur eine bewußt geschaffene. Im künstlerischen Bewußtsein allein ist daher die übergreifende Identität unmittelbar faßbar. Die Philosophie der Kunst muß es also sein, welche die allgemeine Methode, oder das „Organon der Philosophie" liefert. So wird die Ästhetik, kaum eingeführt in das System der Philosophie, auch schon zu seinem maßgebenden und beherrschenden Teil. Man hat die Episode in Schellings Denken, die durch diesen Standpunkt gekennzeichnet ist, nicht mit Unrecht „ästhetischen Idealismus" genannt.

Zum Grundbegriff dieser Philosophie wird Fichtes intellektuale Anschauung gemacht, aber in einer gleichfalls sehr bezeichnenden Erweiterung. Fichte hatte sie nur auf den ersten Ausgangspunkt der Deduktion, auf die Selbstanschauung des Ich bezogen. Schelling bezieht sie auf alle transzendentale Erkenntnis; sie bedeutet ihm den „inneren Sinn", durch den alle Reflexion des Bewußtseins auf seine eigene Tätigkeit zustande kommt. Intellektuale Anschauung ist alles Bewußtmachen von Handlungen oder Produktionsweisen des Ich, alles gegen den Ursprung der Produktion zurückgewandte Reflektieren. Sie ist eine Kunst, ein ästhetisches Durchschauen des geistigen Organismus in seinen Prinzipien, sie reproduziert mit Bewußtsein und Freiheit, was die unbewußte Intelligenz ursprünglich mit Notwendigkeit produziert hat. Aber sie ist ein geistiger Kunstsinn, der nicht jedem Bewußtsein, sondern nur dem philosophisch gesteigerten gegeben ist. Nicht jeder ist der intellektualen Anschauung fähig, nicht jeder kann philosophieren. Der geborene Philosoph ist das Bewußtsein in höherer Potenz, nicht anders als der geborene Künstler. Philosophie ist die der ursprünglichen Erzeugung kongeniale Wiedererzeugung, die philosophische Nachbildung des vorbildenden Aktes in der Vorstellung, die Wiedergewinnung des Ursprünglichen durch ein Wiederbewußtsein, die Platonische Anamnesis.

Das theoretische Bewußtsein erscheint sich selbst als gebunden an das Sein der Objekte; die Gegebenheit der letzteren gehört fest zum Wesen der Erkenntnis, sie ist ihre Bedingung und zugleich ihre Schranke. Soll sie aus der Funktion des Ich selbst verstanden werden, so muß die Idealität dieser Schranke nachgewiesen werden. Fichte hatte ihre Idealität durch die unreflektierte Tätigkeit des Ich erklärt. Schelling nimmt diesen Gedanken in ganzer Tragweite auf, gibt ihm aber eine glücklichere Formulierung in dem Begriff der „unbewußten Produktion". Was dem naiven Verstande als Grenze des Ich gegen ein von ihm unabhängiges Nicht-Ich erscheint, ist in Wahrheit nur die Grenze des Bewußtseins innerhalb des Ich. Das Subjekt geht im eigentlichen Bewußtsein nicht auf, es muß Raum haben für unbewußte Akte; es muß in ihm gleichsam einen bewußtlosen Hintergrund geben, in dem alle spontane Tätigkeit wurzelt, aus dem Produkte hervorgehen können, deren Produktion eben unbewußt bleibt. Das ist die Grundbedingung, unter der allein ein konsequenter Idealismus sich durchführen läßt. Zugleich aber muß dieser Hintergrund dem philosophisch reflektierenden Bewußtsein wenigstens prinzipiell zugänglich sein; denn nur durch Aufdeckung und Bewußtmachung des Unbewußten im Subjekt ist jene Zurückführung der Objekte auf die produktive Tätigkeit des Ich möglich, in der die idealistische Theorie besteht.

Es ist leicht, sich davon zu überzeugen, daß hierin eine zwingende Notwendigkeit liegt. Das Bewußtsein hält seine Objekte für von außen gegeben und glaubt sich durch sie affiziert. Eben dieses naive Objektbewußtsein mitsamt seinem Gegebenheitscharakter will der Idealismus als Phänomen erklären. Er kann also nicht damit beginnen, das Gegenteil zu behaupten. Dennoch bedeutet gerade der Idealismus die These, daß die Gegebenheit Schein ist und daß in Wahrheit das Subjekt seine Objekte selbst produziert. Wie ist diese These mit jenem Phänomen zu vereinigen, so daß sie einander nicht aufheben? Das Phänomen muß offenbar unangetastet bleiben, die These darf es nicht verschieben, sie darf es nur erklären. Für diese Aufgabe gibt es nur eine Möglichkeit des Zusammenhanges. Wenn das Subjekt seine Objekte wissentlich produziert, so kann es sie offenbar nicht hinterher für gegeben halten. Anders, wenn es sie unbewußt produziert. Es weiß dann nicht um den subjektiven Ursprung der Objekte, diese treten ihm als fertige Produkte gegenüber, von deren Herkunft es nichts ahnt. In diesem Falle muß es sie notwendig für gegeben, ja für ansichseiende Dinge halten. Die Grenze

des Bewußtseins läßt es nicht anders zu. Das naive Objektbewußtsein beruht dann auf einer bewußtlosen Produktion im Subjekt, von der nur die fertigen Resultate, die Produkte, ins Bewußtsein fallen und dadurch notwendig den Schein der Gegebenheit, der Objektivität und der empirischen Realität hervorrufen. Dieser Schein aber ist auflösbar durch die Reflexion. Denn sobald sich diese auf die unbewußte Produktion als solche richtet und sie nachträglich bewußt macht, werden die Objekte mit eben derselben Notwendigkeit als Produkte des Ich durchschaut; wodurch dann zugleich Gegebenheit, Objektivität und empirische Realität ihre idealistische Erklärung finden. Damit ist die „Idealität der Schranke" erwiesen. Denn wäre die Schranke eine reale, wäre sie in einem wirklich primären Ansichsein verankert, so könnte die philosophische Reflexion sie nicht aufheben.

Der Aufbau des theoretischen Teils der Schellingschen Bewußtseinslehre läßt im weiteren fast sämtliche aus der Wissenschaftslehre bekannten Motive wiederkehren. Wie Fichte, so unterscheidet auch Schelling eine ganze Reihe von Stufen, in denen das Selbstbewußtsein seine „Geschichte" hat. Er hebt drei Hauptepochen hervor. Die erste beginnt mit der ursprünglichen Empfindung und reicht bis an die Erhebung des Ich zur Intelligenz, die zweite führt von hier bis zur Reflexion und die dritte von da weiter bis zum Willensakt, mit welchem das praktische Ich beginnt. Im Empfindungszustand schaut sich die Intelligenz an als begrenzt durch ein Nicht-Ich. Die Begrenzung bedeutet ihm die von außen kommende Affektion, das Objekt erscheint ihm als Ding an sich. Die „produktive Anschauung", die das Objekt hervorbringt, verschwindet gegen ihr Produkt. Die Erkenntnisart des naiven, noch reflexionslosen Bewußtseins ist reine „Weltanschauung" ohne Ichanschauung. Sie ist ohne Verständnis für das eigentliche Wesen der Anschauungstätigkeit. Sie ist auch charakteristisch für den Standpunkt aller realistisch-dogmatischen Philosophie. Das beherrschende Moment der zweiten Epoche ist dagegen das „Selbstgefühl". Die innere Anschauung tritt zur äußeren, das Bewußtsein der eigenen Tätigkeit setzt ein. Auf dieser Stufe können Anschauungsformen und Kategorien aufgedeckt werden. Die Reihe der Formen des Objektbewußtseins muß sich nun notwendig decken mit den Hauptpunkten (Potenzen, Ideen) der Naturphilosophie. Natur ist das Objekt des Bewußtseins, und ihr Wesen ist dieselbe Intelligenz, die auch das Ich ist. In der Erkenntnis reproduziert subjektive Intelligenz mit Bewußtsein, was objektive Intelligenz mit Notwendigkeit produziert

hat. Wie bei Spinoza Ordnung der Dinge und Ordnung der Ideen identisch sind, so bei Schelling die Formungen des Objekts und die des Subjekts, denn Natur und Intelligenz sind im Grunde dasselbe Wesen. So ist es innere, systematische Notwendigkeit, die im transzendentalen Aufbau des Bewußtseins die Deduktion der Materie mit ihren Stufen, die Deduktion des Mechanismus und des Organismus wiederkehren läßt und als Spitze dieser Stufenleiter das Ich sich selber als gebunden an den Organismus erkennen läßt. Alle diese Stufen sind hier nur Anschauungsweisen der Intelligenz. Auch der Organismus, an den sich das Ich gebunden sieht, ist eine solche; er ist diejenige Anschauungsart der Intelligenz, auf welche diese alles bezieht, was sie nicht als ihre eigene Produktion durchschaut. Darum scheint ihr in der Wahrnehmung der Objekte die Realität der letzteren durch äußere Sinnesorgane, d. h. durch Funktionen des Leibes, gegeben zu sein. In Wahrheit ist es nicht die Vorstellung der Objekte selbst, die durch Affektion des Organismus bedingt ist, sondern nur das Bewußtsein der Vorstellung; denn die Affektion ist nur ein Moment an einer notwendigen Anschauungsweise des Ich. Von diesem Gesichtspunkt aus gelingt Schelling die Deduktion von Raum und Zeit, sowie die der Kategorien. In Wirklichkeit freilich ist es nur eine einzige Kategorie, die ihm von der Kantischen Zwölfzahl übrig bleibt, die der Relation oder der Kausalität. Wechselwirkung und Substanz sind Momente der Relation; Qualität und Quantität sind Momente der Akzidenzien der Substanz; Zeit und Raum als reine Intensität und reine Extensität sind das kategorial Umfassende in ihnen. Die Stufen der Modalität aber gehören einem weiteren Problemkomplex an, der die idealistische Auflösung des Realen überhaupt betrifft und dessen Lösung die Theorie des Bewußtseins als Ganzes zu geben hat. Raum, Zeit und Kausalität sind daher die erschöpfenden Kategorien der Anschauung.

Die Erhebung über die Anschauung geschieht durch Reflexion auf die Anschauung selbst. In ihr wird die Intelligenz „frei vom Objekt", in dessen Anschauung sie bisher verloren war. Sie beginnt mit der Abstraktion vom Objekt, ihr Element sind Begriff und Urteil. An diesen beiden haftet nach Kant das speziellere Aprioritätsproblem. Entsteht nun der Begriff durch Abstraktion von den Objekten, so ist er a posteriori. Entstehen die Objekte selbst erst durch den Begriff, so ist nicht nur der Begriff, sondern auch das begrifflich Abstrahierbare im Objekt a priori. Daher unterscheidet Schelling die transzendentale Abstraktion von der

empirischen; nur jene führt, indem sie über alles Objekt überhaupt hinausgeht, auf das wahre Wesen des Begriffs. Kant hatte den Begriff als reine Verstandesfunktion (Spontaneität) ausgezeichnet. Nach Schelling genügt das nicht. Ihm kommt außer der reinen Spontaneität der Handlung auch noch die Reflexion auf dieselbe zu, d. h. die Vorstellung der Handlung selbst. Der Begriff ist die ins Bewußtsein erhobene Handlung des Ich. Daß durch den Begriff das Gleichartige an den Objekten erschaut wird, ist nur eine Folgeerscheinung; der Grund liegt darin, daß hier die notwendige Handlung des Ich, welche die Objekte produziert, in ihrer bedingenden Gesetzlichkeit erfaßt wird. Begriffe sind also notwendige Handlungen der Intelligenz und als solche restlos a priori. Der naive Verstand, der die Begriffe als empirische Abstraktionsprodukte betrachtet, hat sich eben in Wahrheit noch gar nicht zur Stufe des Begriffs erhoben. Er kann das Wesen des Begriffs nicht sehen, weil dieser noch bewußtlose Handlung in ihm ist, denn alles bewußtlos Produzierte muß als a posteriori Erfaßtes erscheinen. Der Begriffsempirismus ist auf dieser Stufe unvermeidlich. Aber ebenso unvermeidlich ist sein Umschlagen in reinen Apriorismus, sobald der Begriff sein eigenes transzendentales Wesen erfaßt. Und erst in dieser Selbsterfassung ist er auch wirkliches Begreifen des Gegenstandes aus seinen Ursprüngen. Schellings Apriorismus ist die geradlinige Durchführung des Kantischen in der Richtung auf den Leibnizischen Apriorismus. Alle Bewußtseinsfunktionen sind nach ihm rein aprioriſcher Natur, aber alle entbehren im natürlichen Verstande des Bewußtseins der Apriorität. Alles Bewußtsein ist spontan produktiv, aber nicht alles ist zugleich reflektierend auf den Akt der Spontaneität. Wo aber das Bewußtsein wirklich seine Spontaneität erkennt, da erfaßt es auch die innere Notwendigkeit, die ihr anhaftet. Und ist diese dann einmal erfaßt, so kann die Intelligenz zugleich im Gegensatz dazu seine Freiheit begreifen. Mit diesem Schritt wird sie zur praktischen Intelligenz.

Die absolute Abstraktion vom Objekt führt also zugleich über den Bereich der Erkenntnis überhaupt hinaus. Sie wurzelt tiefer, nur das Wollen ist ihrer fähig; nur im wollenden Bewußtsein geht die Vorstellung dem Objekt bewußt voraus und bestimmt es bewußt nach ihrer inneren spontanen Gestaltung. Die Welt der Naturobjekte entspringt durchweg unbewußter Produktion. Hier dagegen setzt bewußte Produktion ein; und was sie schafft, ist eine zweite Welt inmitten der ersten, von gleicher Realität mit ihr und doch inhaltlich im Gegensatz zu ihr.

Das praktische Bewußtsein ist zwecktätig; ihm ist der Begriff als Zweck das wirkliche Vorbild des Objekts, das Objekt selbst aber ist ihm Aufgabe und muß erst „realisiert", d. h. mit Bewußtsein produziert werden.

Der Wille kann nur freie Selbstbestimmung sein, wenn er sein Prinzip in sich selbst trägt. Dennoch tritt ihm die sittliche Forderung zunächst als Sollen gegenüber. Soll dieses Sollen auch in einem Wollen wurzeln, so doch jedenfalls nicht im Wollen des Individuums. Das Sollen ist eine Macht außer dem Ich, die der individuelle Wille vorfindet und durch die er sich bestimmt findet. Die Bedingung dieser Bestimmtheit ist die Gemeinschaft der Individuen, in die sich die Intelligenz von Anbeginn eingefügt findet. Das praktische Selbstbewußtsein des Ich ist schon bezogen auf Willen und Handlung der fremden Intelligenzen, in deren Zusammenhang die sittliche Welt mitsamt ihren idealen Forderungen bereits als wirkliche (wenn auch nicht sittlich vollkommene) besteht. Die Anfänge alles wirklichen Wollens und Strebens sind also nicht in der isolierten Person des Einzelnen zu suchen, sondern in dem geschichtlich vorhandenen Strom der Menschheit, in der zwecktätigen Wechselwirkung der Personen. Das sittliche Streben des Individuums kann daher gar nicht auf reine Neuschöpfung gehen, sondern nur auf Umbildung des Vorhandenen. Seine Ausgangspunkte findet der aktuelle Wille vor. Nur seine Ziele kann er über dieselben hinaus verlegen, als „Ideen", als freie Entwürfe. Handeln ist, transzendental besehen, die Fortsetzung derselben Tätigkeit, die auch das Wesen der Anschauung ausmacht. Produktiv schaffend sind beide, nur die Anschauung unbewußt, die Handlung bewußt. Handlung greift die schöpferische Produktion genau in dem Punkte auf, wo die unbewußte Tätigkeit sie liegen gelassen hat. Hier findet also kein Bruch statt, kein Widerstreit, keine grundlegende Antinomie, sondern nur das Aufrücken der Tätigkeit zum Bewußtsein ihrer selbst.

Es könnte scheinen, als wäre damit auch schon die Willensfreiheit erwiesen. Der Wille im Sinne der gegebenen Formulierungen ist indessen nur Naturphänomen, er handelt vollkommen notwendig, ist durchgängig von außen determiniert; und wenn er auch tatsächlich vom Bewußtsein der Freiheit begleitet ist, so ist ein solches doch nicht wirkliche, sondern nur scheinbare Freiheit. Erschöpfte sich nun aller sittlicher Wille in ihm, so gäbe es keine Freiheit, und der Determinismus herrschte schrankenlos. Ebenso unmöglich aber wird die Willensfreiheit, wenn sie in der absoluten Selbstbestimmung der Urtätigkeit gesucht wird,

wenn das Sittengesetz als das absolut und einzig Bestimmende des Willens gesetzt wird. Ein solcher Wille wäre wiederum unfrei, in ihm waltete der Determinismus des Sittengesetzes; er hätte nicht die Wahl, ob er dem Gesetz folgen wollte oder nicht. Für ihn wäre das Sittengesetz also nicht Gebot, sondern Naturgesetz. Ein Wille, dem das Gesetz als Ausdruck des Sollens gegenübersteht, muß die Möglichkeit haben, sich für oder wider das Gesetz zu entscheiden. Darin besteht die Freiheit; sie hat die unaufhebbare Form der „Willkür". Sie ist etwas inmitten der absoluten und der natürlichen Freiheit. Was sie positiv ist, läßt sich nicht erfassen oder erklären. Es läßt sich nur sagen, daß sie das rätselvolle, im tiefsten Wesen des Subjekts wurzelnde Übergangsglied zwischen Natur und Sittlichkeit ist, dasjenige, was zwischen der unbewußten Determination durch das Naturgesetz und der bewußten durch das Sittengesetz als das einzige Schwebende, diesseits aller Determination dasteht. Nur einem solchen kann Schuld und Verdienst zugerechnet werden — sofern wenigstens die Zurechnung selbst nicht Versündigung am Subjekt sein soll.

Auf diesen Freiheitsbegriff Schellings, der eigentlich keine Lösung, sondern nur eine bedeutsame Exposition des Problems ist, wirft seine Geschichtsphilosophie ein eigenartig ergänzendes Licht zurück. Die Geschichte der Menschheit ist kein theoretisches Objekt, wie sonstiges Geschehen im Weltlauf. Sie enthält wohl Gesetzmäßigkeit, geht aber nicht in ihr auf. Sie enthält die Freiheit der menschlichen Entschlüsse in sich, und diese unterscheidet sie vom Naturgeschehen. Wie aber die Philosophie der Natur die einheitliche Richtung oder Entwicklung im Geschehen des Universums herauszuarbeiten hat, so die Philosophie der Geschichte die Entwicklung oder den Fortschritt im Leben der Menschheit. Was nun kann die allgemeine Bedingung eines durchgehenden Fortschrittes in der Menschheitsgeschichte sein? In der menschlichen Freiheit kann sie nicht gesucht werden. Denn diese, als Willkür ist immer zugleich Freiheit zum Bösen wie zum Guten. Naturgesetzlichkeit kommt erst recht nicht in Frage; sie würde die Freiheit als Faktor des Fortschrittes ausschließen und der Geschichte ihren spezifischen Unterschied vom Naturprozeß rauben. Nimmt man nun als obersten inhaltlichen Maßstab etwa die Entstehung einer allgemeinen weltbürgerlichen Verfassung der Menschheit an, was kann dann die Entstehung einer solchen garantieren? Es muß etwas Höheres sein als die menschliche Freiheit, kann also selbst nicht Freiheit, sondern nur Notwendigkeit sein, nicht

bewußtes, sondern unbewußtes Schaffen, und dennoch ein solches, das mit dem bewußtlosen Schaffen in der Natur nicht zusammenfällt. Hiermit nimmt Schelling das Problem einer nicht durch den Menschen garantierten moralischen Weltordnung auf und entscheidet es, radikaler als Fichte, durch die Annahme eines mitten im freien Handeln der Individuen waltenden höheren Zusammenhanges, der als Schicksal oder Vorsehung dahin wirkt, daß unabhängig von aller menschlichen Entscheidung mit Notwendigkeit dasjenige entsteht, was entstehen „soll". Hier zeigt sich die Kehrseite des Begriffs der bewußtlosen Handlung. Der Sinn des menschlichen Wollens und Tuns geht in dem, was es bewußt und frei verfolgt, nicht auf. Dem Menschen unbewußt strebt und wirkt in ihm ein Größeres, in dessen Hand er, ohne es zu wissen, ein lebendiges Mittel ist, und dessen Endzweck weit über den Wirkungskreis der Person hinaus in einer „absoluten Synthesis aller Handlungen" liegt. Das ist im Grunde kein Widerspruch. Im Absoluten sind eben Notwendigkeit und Freiheit nicht nur nicht widersprechend, sondern schlechthin identisch. Nur der Aspekt des endlichen Bewußtseins läßt sie als Gegensätze erscheinen. „Subjektiv, für die innere Erscheinung, handeln wir, objektiv handeln nie wir, sondern ein anderes gleichsam durch uns." Dieselbe Identität, die Geist und Natur, Subjekt und Objekt umfaßt, vereinigt auch Freiheit und Notwendigkeit in einem einheitlichen, großzügigen Weltgeschehen. Aber sie ist das ewig Unbewußte, an das der bewußte Geist mit keinem Wissen heranreicht, sondern nur mit dem Glauben. Die Gleichsetzung dieses Absoluten mit dem, was der Glauben der Frommen zu aller Zeit Gott genannt hat, ergibt sich als eine ganz selbstverständliche. „Gott in der Geschichte" ist die Garantie des sittlichen Fortschritts. Die Geschichte ist für den Hellsichtigen die fortschreitende Offenbarung Gottes, ja direkt ein lebendiger Beweis seines Daseins. Sie gleicht einem Schauspiel, in dem Gott der Dichter, der Mensch aber Schauspieler, und doch zugleich dank seiner Willkür Mitdichter seiner Rolle ist. Seine Handlung ist frei, und doch zugleich determiniert durch den einheitlichen Geist, der in seinem Dichten und Trachten dichtet.

Unverständlich an dieser Geschichtstheorie bleibt es immerhin, wie Schelling seinen Begriff der Freiheit so vollständig mit ihr vereinigen zu können meint. Wenn hinter dem sittlichen Bewußtsein der Freiheit noch eine lenkende, ihm verborgene Notwendigkeit steht, die über seine Entschlüsse hinweg, und in ihnen selbst unerkannt waltet,

so können diese selben Entschlüsse doch nicht als Akte einer wirklichen Willkür aufgefaßt werden. Dann aber ist „Gott in der Geschichte" schlechthin das Fatum des Menschen. Schelling nun hat diese Ansicht gerade aufs schroffste abgelehnt. Der Fatalismus ist ihm ebensosehr eine Verzerrung des wahren Sachverhalts wie sein Gegenstück, der Atheismus, welcher das Sein Gottes aus der Geschichte, wie aus dem Leben überhaupt, streicht. Er betrachtet eben den Fatalismus nicht als Konsequenz seiner Geschichtstheorie. Diese will vielmehr in der Identität von Freiheit und Notwendigkeit einen Standpunkt einnehmen, der zugleich sittlich frei und religiös gebunden ist. Religion bedeutet ihm durchaus das Umfassende für beides. An diesen Punkt knüpft später seine Freiheitsphilosophie an. —

Im transzendentalen Aufbau des Bewußtseins ist nicht die Ethik, sondern die Ästhetik die höchste und abschließende Stufe. Die Erscheinung der Freiheit ist nur zu begreifen „durch eine identische Tätigkeit, welche bloß zum Behufe des Erscheinens sich in bewußte und unbewußte getrennt hat". Natur ist zweckmäßiges Produkt ohne zweckmäßige Produktion; sie ist daher in allen ihren Gebilden etwas Ganzes. Der Mensch aber ist ein „ewiges Bruchstück"; denn entweder ist sein Handeln notwendig und dann nicht frei, oder frei und dann nicht notwendig und gesetzmäßig. Die Kunst als höhere Potenz der Anschauung ist es, die beides wieder zur Einheit zusammenschließt. In ihr ist Freiheit und Notwendigkeit, bewußte und unbewußte Tätigkeit vereinigt, und zwar so, daß das Ich sich selbst als die Identität beider erfaßt. Das Kunstprodukt grenzt einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt. Aber die Vereinigung beider Arten von Tätigkeit zeigt hier die umgekehrte Form wie in der Natur. Diese fängt bewußtlos an und endet bewußt, die Produktion ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Produkt. Die künstlerische Anschauung aber „muß mit Bewußtsein anfangen und im Bewußtlosen oder objektiv endigen; das Ich ist bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts". Ein Kunstwerk ist unerschöpflich, es enthält in geschlossener Vollendung viel mehr, als der Künstler mit Bewußtsein hineinlegen konnte. Was ist aber das bewußtlos Schaffende in ihm? Es muß etwas sein, was sich zum künstlerischen Bewußtsein ähnlich verhält, wie das Walten der Gottheit in der Geschichte zur Willkür des Individuums, — ein Verhängnis, ein Schicksal sui generis. Indem Schelling diese Analogie verfolgt, schafft er den metaphysischen Begriff des Künstlers, wie er dem höchsten Ideenfluge

der Romantik entspricht. Im Künstler lebt etwas, was größer ist als er selbst, eine Macht, die ihn treibt, die durch ihn ein Unendliches, Ewiges schafft. Er steht unter dieser Macht als unter seinem Schicksal. Der Künstler hat, was der gemeine Mensch nicht hat, ein eigenes, inneres Schicksal. Das menschliche Bewußtsein, das unter diesem Unbegreiflichen wie unter einem Gesetz steht und von ihm die Vollendung seines Werkes wie ein Geschenk der Gnade empfängt, ist dasjenige, was wir mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnen. Zwei Naturen sind in ihm, und von dem tiefen unlöslichen Widerspruch zwischen ihnen geht alles künstlerische Schauen und Schaffen aus. Im geschaffenen Werk aber ist aller Widerspruch aufgehoben, alle Unrast und Sehnsucht ist dem Gefühl unendlicher Harmonie gewichen. Das Objekt der Handlung bleibt ewig unvollendet, schließt sich niemals zum Ganzen, weil es unendlich ist. Auch das Kunstwerk ist unendlich, aber eine geschlossene, als Ganzes gegenwärtige Unendlichkeit, eine Synthesis von Natur und Freiheit. Dem Künstler selbst aber, so wie auch dem Beschauer, ist es eine „unbewußte Unendlichkeit", die zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Eben darum ist jedes wahre Kunstwerk „einer unendlichen Auslegung fähig, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber bloß im Kunstwerk liege". Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist der der Ruhe und der stillen Größe. Die Harmonie, die es in der Seele des Schaffenden auslöst, trägt es auch an sich selbst. Die Unendlichkeit ist das allem Bewußtsein Inkommensurable. Hier aber ist es bewältigt und in einem konkret-anschaulichen Objekt dargestellt. Das Werk nun als solches ist endlich, das Dargestellte aber in ihm, durch das es Kunstwerk ist, ist unendlich. Ein solches Unendliches, endlich dargestellt, ist die Schönheit. Diese Formel trifft den Grundgedanken der Romantik, deren tiefstes Sinnen in allen Problemen auf das Wunder des Unendlichen im Endlichen sowie auf das Erschauen dieses Wunders in der Kunst, gerichtet ist. Zugleich aber berührt Schelling hier den Punkt, in welchem ihm die Ästhetik über den Charakter eines bloßen Systemgliedes hinauswächst, in dem sie universale Bedeutung gewinnt und sich als höchste, abschließende Stufe für das ganze philosophische Denken erweist.

Was in der künstlerischen Produktion tatsächlich stattfindet, wenn es auch im Wesen tief unverstanden bleibt, ist eben das, was die Philosophie ewig anstrebt: hier sieht das Ich sich selbst produzieren, blickt in die Einheit bewußter und unbewußter Tätigkeit hinein, wie sehr der Urquell

der letzteren ihm auch verborgen bleiben mag. Die Kunst ist daher dem Philosophen das Höchste, die Erfüllung seines Ringens, das „einzige und ewige Organon und zugleich Dokument der Philosophie". Dem Kunstwerk der Natur gegenüber, das auch vom Geist geschaffen ist, kann der philosophierende Geist mit seinen inadäquaten Mitteln niemals den Standpunkt des schaffenden Künstlers einnehmen. Er kann die ästhetische Verfassung der Welt wohl als Ganzes gedanklich fassen, aber er kann, indem er ihr Wesen sucht, und somit in Wahrheit sich selbst sucht, doch nicht sich selbst in ihr finden. Er flieht sich, indem er sich sucht. Der Künstler aber findet sich auf dem Standpunkt vor, den der Philosoph sucht, auf dem Standpunkt des Schaffenden. Hier zeigt auch der Platonische Ideengedanke, den Schelling in seine Naturphilosophie hineinverarbeitet hat, seine tiefere Kehrseite. Was nämlich Platon der Kunst absprach, die Erfassung der ewigen Urbilder selbst, das gerade macht für Schelling das innerste Wesen der Kunst aus. Das einzigartige Werk des Genies ist es eben, die ewigen Ideen, deren Abbild alles vergängliche Seiende ist, rein zu erschauen und wiederzugeben — über die Grenzen der Abbildlichkeit hinaus. Kunst ist nicht Nachahmung, nicht Abbild von Abbildern, wie Platon meinte, sondern das Gegenbild der göttlichen Idee selbst, nicht ein Zurückbleiben hinter der Natur in ohnmächtiger Bewunderung, sondern ihre Erhöhung über sich selbst hinaus, ihre Vollendung, das reine Schauen des Wesens als solchen, das sonst nirgends in der Welt unvermischt in die Erscheinung tritt. Die Abweichungen der Kunst von der Natur sind nicht ihr Unvermögen, sondern ihr Vorzug. Was das Naturprodukt nur in einem Augenblick ist, das hält die Kunst als Ewiges fest, indem sie es aus der Zeit heraushebt. Dadurch läßt sie es in seinem reinen Sein, „in der Ewigkeit seines Lebens" erscheinen. Sie ist, was Natur niemals sein kann, die wahre Darstellung der Ideen. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Kunst verfolgt Schelling diesen Gedanken durch das Gebiet der Mythologie, des kultisch-religiösen Lebens und durch die Reihe der schönen Künste. Er wird damit zum Schöpfer einer aus glücklicher Synthese von Romantik und philosophischem Idealismus geborenen, neuen Ästhetik und zum Vorbilde für Hegel, Schopenhauer und für eine lange Reihe späterer Denker, weit über die Grenzen des deutschen Idealismus hinaus.

4. Die Identitätsphilosophie.

In der Naturphilosophie und dem „System des transzendentalen Idealismus" ist der Identitätsgedanke bereits derart deutlich enthalten, daß mit ihm schwerlich noch etwas ganz Neues gesagt werden kann. Beide sind als Gegenglieder eines Systems gedacht, deren Prinzip gemeinsam ist, deren Erscheinungskomplex in engster Berührung steht, und deren Methode die Beziehung zwischen ihnen von Schritt zu Schritt herausarbeitet. Unbewußte Intelligenz liegt beiden Entwicklungsreihen zugrunde. Entwickelt wird in der einen die Entstehung des Bewußtseins aus den Stufen des bewußtlosen Geistes, in der anderen die Entstehung der besonderen Gebilde des Bewußtseins aus dessen teils bewußten, teils unbewußten Funktionen. Daß ein Zusammenhang beider nur möglich ist, wenn der Urgrund beider und die Reihen der Bedingungen in ihnen identisch sind, ist eine Selbstverständlichkeit. Auch ist dieser Identitätsgedanke nach Fichtes Vorgang von 1797 und Bardilis Logik nicht mehr eine selbständige Leistung Schellings. Dennoch ist es nicht nur die Durchführung des Einheitsprinzips oder die besondere Methode der Darstellung in Schellings Hauptschrift von 1801 („Darstellung meines Systems der Philosophie"), was hier neu hinzukommt, sondern es ist das fundamentale Problem des Standpunktes, das neu aufgerollt, ja zum erstenmal wirklich an der Wurzel gefaßt wird. Ob es auch gelöst, und wie weit überhaupt es systematisch bewältigt wird, ist eine andere Frage.

Die Naturphilosophie ist auf einem realistischen Grundgedanken aufgebaut, die Transzendentalphilosophie auf einem idealistischen. Zwar ist das Prinzip der Natur ein geistiges, und insofern auch Idealprinzip; aber auch *nur* insofern, d. h. es ist nicht ein Bewußtseinsprinzip. Die Entstehung der Naturprodukte und ihrer höchsten Potenz, des Bewußtseins, ist ein Realprozeß, der aus den Gesetzen einer unbewußten Naturkraft hervorquillt und jedenfalls unabhängig vom Bewußtsein und seinen immanenten Bedingungen vor sich geht. Dieser Realismus macht den Gegensatz der Schellingschen Naturauffassung gegen die Fichtesche aus und kann nicht weggedeutet werden, wie sehr auch Schelling diesen für den Idealismus anstößigen Punkt in zahlreichen geschickten Formulierungen zu verwischen sucht. In der Transzendentalphilosophie dagegen scheint er standpunktlich mit Fichte ganz einig. Hier entsteht die Natur mitsamt ihren „realen" Gebilden restlos aus den Bedingungen

des Bewußtseins, ist also ganz und gar im Erscheinungscharakter aufgelöst, ist reines Anschauungsprodukt usw. Zwar sind diese Bewußtseinsbedingungen selbst nicht bewußt, und insofern stehen sie dem unbewußten Geist in der Natur immerhin nah; aber sie sind doch subjektiv, und die aus ihnen resultierende Natur als Erscheinung ist ein Produkt des Ich. Hier stehen wir im entschiedensten Idealismus, und zwar keineswegs im objektiven. Daß Schelling diesen Standpunkt mit dem Realismus der Naturphilosophie vereinigen kann, zeugt davon, daß es ihm von vornherein gar nicht um Idealismus und Realismus zu tun ist, daß hier überall vielmehr schon eine ganz andere Systemkonzeption zugrunde liegt, die nur in den beiderseitigen Fassungen nicht genügend zum Ausdruck kommt. Diese klarzustellen, unternimmt das „System der absoluten Identität". Es will inhaltlich gar nichts neues bringen, sondern nur vereinigen, was bisher getrennt und scheinbar widersprechend dastand. Darum ist die Herausarbeitung des Prinzips und seine Durchführung der einzige Punkt, um dessen Klarstellung es sich hier handelt. „Was Idealismus und Realismus, was also auch ein mögliches Drittes aus beiden sei, ist eben das, was noch keineswegs im Reinen ist, sondern erst ausgemacht werden soll." Es ist auch nicht getan mit dem Schlagwort der „Identität", sei es nun der von Denken und Sein, oder der von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, oder der von bewußter und unbewußter Produktion. Es ist ein anderes, ob man sagt, das Ich sei alles, oder alles sei = Ich, obgleich beides idealistisch ist. Auf den genaueren Sinn des Idealismus kommt es eben an. Es ist auch nicht einerlei, ob man ein Identisches im Ich aufzeige, das zugleich in allem Nicht-Ich, oder ein Identisches im Nicht-Ich, das zugleich in allem Ich vorausgesetzt ist, oder ob man ein Identisches jenseits beider postuliert, das sich in keinem von beiden ganz aufzeigen läßt, aber dennoch in beiden erscheint. Der letztere Standpunkt würde sich mit Recht einerseits als Idealismus, andererseits als Realismus darstellen, und dennoch seinem Wesen nach keins von beiden sein.

Der neue Standpunkt wird als absoluter Rationalismus eingeführt. Es gibt nichts außer der absoluten Vernunft, denn es gibt nichts außer Subjekt und Objekt; in der absoluten Vernunft aber sind beide unlösbar vereinigt und beschlossen. Sie ist nichts anderes als „die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven". Die Vernunft hört auf etwas Subjektives zu sein, sobald man in ihr vom Denkenden abstrahiert; und da ein Gedachtes (Objekt) nur in bezug auf ein Denkendes möglich ist, so

hört sie damit gleichzeitig auf etwas Objektives zu sein. „Sie wird also durch jene Abstraktion zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven fällt."

Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt dieser Vernunft; „ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind". Philosophie geht auf das Wesen der Dinge, dieses liegt im Absoluten, das Absolute aber ist die Vernunft. Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist alles. Sie ist schlechthin eine und schlechthin sich selbst gleich. Ihr höchstes Gesetz ist der Satz der Identität. Da sie aber alles Sein einschließt, so ist Identität auch das höchste Gesetz des Seins. Dieser Satz ist zugleich Ausdruck der einzigen unbedingten Erkenntnis. Unbedingte Erkenntnis wird nicht bewiesen, sie besteht zurecht dadurch, daß ihr Inhalt gedacht wird. Es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu „sein". Da aber Vernunft eins ist mit ihr, so gehört das Sein zum Wesen der Vernunft.

Diese Sätze, die zunächst abstrakt und nichtssagend klingen, erweisen sich als Grundlagen von weittragendster Bedeutung, sobald man sie in ihren Konsequenzen betrachtet. Die identische Vernunft ist offenbar unendlich, wenn anders sie allumfassend ist. Sie ist aber auch als identische unaufhebbar; folglich muß alles, was ist, im Grunde Identität von Subjekt und Objekt sein. Es gibt also weder das Ansichsein eines Subjekts noch das eines Objekts, das Sein beider liegt vielmehr immer jenseits ihrer selbst, in ihrer Identität. Darum ist auch nichts endlich, sofern es an sich betrachtet wird. Vom Standpunkt der Vernunft aus gibt es keine Endlichkeit. Die Dinge endlich betrachten, heißt sie nicht in der Vernunft betrachten, d. h. nicht wie sie an sich sind. Der Standpunkt der Endlichkeit bedeutet das Heraustreten aus der Identität und Totalität, bedeutet den Standpunkt der Differenzierung dessen, was an sich indifferent ist. Dieser Standpunkt ist der natürliche, der Standpunkt alles Bewußtseins, das sein Objekt sich gegenüber wähnt.

Diesen Standpunkt der Endlichkeit und des Bewußtseins leitet Schelling unmittelbar aus der Unendlichkeit des Absoluten ab. Was im Absoluten unwandelbar dasselbe, ewig und vollendet ist, das erscheint in der Welt zerrissen in unübersehbare Mannigfaltigkeit, zeitlich auseinandergezogen in einen fortschreitenden Entwicklungsprozeß. Was treibt nun die Mannigfaltigkeit aus dieser Einheit hervor, was läßt das Ewige in die Zeitlichkeit und in das Fluten des Prozesses eintreten? In der Lösung dieser Frage schlägt Schelling den Weg Plotins ein.

Das Absolute ist Vernunft, Vernunft aber ist Erkenntnis. Und weil es außer ihr nichts gibt, was Objekt der Erkenntnis sein könnte, sondern alles Objekt und Subjekt in ihr beschlossen ist, so kann sie nur Selbsterkenntnis sein. Dem Wesen nach ist alles die absolute Identität selbst, „der Form des Seins nach aber ein Erkennen der absoluten Identität". Und weil das Wesen des letzteren unendlich ist, so muß auch ihre Selbsterkenntnis unendlich sein. Die Vernunft kann aber nicht unendlich sich selbst erkennen, „ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen". Genau in demselben Sinne hatte Plotin gelehrt, daß der Nus, um sich selbst zu erkennen, sich in ein Denkendes und ein Gedachtes, ein Intelligentes und ein Intelligibles, spalten müsse, und diese Spaltung galt ihm als der Ursprung alles weiteren Hervorgehens (Proodos). Die Frage ist nur, wie die Spaltung selbst zu verstehen ist. Und in diesem Punkte schlägt Schelling neue Wege ein.

Subjekt und Objekt müssen also in Gegensatz treten. An sich können sie das nicht, weil sie identisch sind. Ihre Differenzierung kann also keine qualitative sein. Sie kann nur in einer graduellen Verschiebung beider gegeneinander außerhalb der Identität gesucht werden, so daß bald das eine, bald das andere Glied überwiegt. Also ist zwischen ihnen „nur quantitative Differenz möglich". Solcher Differenzierungen aber ist eine unendlich abgestufte Reihe möglich, und in dieser Reihe besteht die Welt der endlichen Dinge. Das einzelne Sein oder Ding ist, „was außerhalb der Totalität ist". Die Indifferenz von Subjekt und Objekt ist die Totalität, folglich beruht auf ihrer Differenzierung alle Einzelheit, Endlichkeit, Dinglichkeit, sowie deren Abstufungen. Differenzierung ist der Übergang vom Einen zur Mannigfaltigkeit, vom Ansichsein zur Erscheinung, vom Absoluten zur Welt. Daß es diesen Übergang gibt, daß die Erscheinung nicht leerer Schein, nicht einfaches Nichtsein ist, sondern eine notwendige Folge der abgestuften Selbsterkenntnis des Absoluten, darin unterscheidet sich der neue Identitätsgedanke von dem alten des Parmenides.

Die Identität ist das einzige An-sich, ihre Aufhebung ist unmöglich; sie muß sich also auch in aller Differenzierung erhalten. Es ist also unmöglich, daß ein endliches Seiendes bloß subjektiv oder bloß objektiv sei. Alles Sein hat gemäß dem Identitätsgesetz die Form des Subjekt-Objekts. Die Differenzierung berührt ja auch nicht das Wesen der Dinge, sondern nur „die Größe des Seins" in ihnen. Der ideale und der reale Faktor in ihnen verhalten sich streng komplementär zueinander. Ihr Steigen

und Fallen in einem endlichen Wesen ist indirekt proportional. In der Reihe der Dinge ist ein jedes ein begrenztes Glied, das die ganze Reihe schon voraussetzt, ebenso wie es die Identität voraussetzt. Nur das Übergewicht des Subjektiven oder Objektiven macht den Charakter der Endlichkeit aus. Die Identität ist im Endlichen modifiziert; jeder Modus ist eine Seinsart der Identität, und da diese Seinsarten quantitativ differenziert sind, so bilden sie Potenzen des Absoluten. Was wir die Welt nennen, ist die Reihe dieser Potenzen. Die einzelne Potenz als solche ist leere Abstraktion; sie hat ihren Seinsmodus lediglich innerhalb der Reihe, wie denn ihr wahres Sein nicht in ihr selbst liegt, sondern in der totalen Identität, deren adäquater Ausdruck eben nur die totale Reihe aller Potenzen ist. Alle Potenzen sind daher gleichzeitig, ungetrennt, in- und miteinander. Die absolute Identität entwickelt sich als Selbsterkenntnis in ihrer Reihe, m. a. W. sie „ist nur unter der Form aller Potenzen". Das ist der Grund, warum das Einzelsein nur als notwendiges Glied im Ganzen des Weltzusammenhanges Bestand hat; hier wurzelt alle Bezogenheit, aller Nexus des Seins, alle gesetzliche Abhängigkeit — sei es nun, daß wir sie als kausalen Nexus naturwissenschaftlich oder als Teleologie des Weltgeschehens philosophisch erschauen. Jedes Ding hängt in der Totalität einer universalen Verkettung fest; seine Bestimmtheiten selbst schließen sie schon in sich. Jedes Ding ist also in seiner Weise unendlich, je nach dem Modus seiner Potenz; jedes ist Repräsentant des Ganzen, Darstellung der Totalität und der die Spannweite der Welt umfassenden Identität. Im Unterschiede von der absoluten Totalität ist diese im Einzelwesen dargestellte Totalität freilich eine „relative"; ihre Bezüglichkeit liegt eben in der Bedingtheit durch den Grad der Differenzierung.

Hiermit ist der Punkt erreicht, von dem aus der Widerstreit des naturphilosophischen Realismus und des transzendentalphilosophischen Idealismus sich lösen läßt. Die zwei Welten, in die für das natürliche Bewußtsein die eine Welt auseinanderfällt, die Innenwelt des Geistes und die Außenwelt der räumlichen Dinge und Prozesse, bilden seit Descartes das Grundthema der philosophischen Systematik, sei es nun, daß man ihre Zweiheit in der Rätselfrage von Leib und Seele, im Erkenntnis- oder im Willensproblem erblickte. Seinerzeit hatte Spinoza ihre Heterogeneität durch die Einheit der Substanz zu überbrücken gesucht. Einen ähnlichen Monismus strebt Schelling im Gedanken des Absoluten an. Aber die beiden Welten sind ihm nicht Attribute, sondern

Reihen komplementärer Potenzen; der Konnex zwischen beiden bedeutet ihm nicht Parallelität, sondern differenzierte Identität mit überwiegendem idealen und realen Faktor, wie auch die „Ordnung und Konnexion" des Ganzen, die in beiden Welten die gleiche ist, ihm nicht die ziellose Abhängigkeitskette einer „mathematischen Konsequenz" bedeutet, sondern die zielstrebige Entwicklung und Abstufung in der Selbsterkenntnis des Absoluten. Das Prinzip des Aufstieges in der Reihe der Potenzen ist ein Leibnizisches Motiv im pantheistisch-monistischen Weltbilde; nur ist es hier nicht einfach die „Perfektion", auf welche alle Entwicklung hinstrebt, sondern das Bewußtsein als solches, das letzten Endes kein anderes ist als das Selbstbewußtsein des Absoluten. In der Materie haben wir die niedrigste Potenz, die das stärkste Übergewicht der Objektivität zeigt. In der Wahrheit der Erkenntnis und der Schönheit des Kunstwerks haben wir die höchste Potenz mit dem größten Übergewicht der Subjektivität. Zwischen diesen Extremen liegt die Stufenkette alles endlichen Seins.

Hält man diese Grundzüge des Systems zusammen, so ergibt sich folgendes Einheitsbild des Ganzen. Weder die Welt des Subjektiven noch die des Objektiven kann jemals isoliert für sich bestehen; damit wäre das Gleichgewicht des Ganzen aufgehoben. Dieses Gleichgewicht aber ist das einzige, was „an sich besteht"; es ist die absolute Indifferenz in ihrer entwickelten, expliziten Form. Die ideelle und die reelle Reihe der Potenzen müssen also notwendig einander ergänzen durch das Übergewicht des Subjektiven auf der einen und des Objektiven auf der anderen Seite, so daß am Ganzen die Indifferenz ungestört bleibt. Auf diese Weise erhält sich die Identität in der Totalität der differenzierten Welt; sie ist explizit nicht in einem Punkt, sondern im Ganzen. Der gegenseitige Ausgleich geht kontinuierlich, Glied für Glied, durch beide Reihen und schließt sie auf jeder Stufe zusammen. Dieser durchgehende Zusammenschluß eben geschieht im einzelnen genau so, daß die ursprüngliche Identität in aller Differenzierung gewahrt bleibt. Für diese Grundformel des Weltsystems bringt Schelling als Schema das Bild der geraden Linie, in deren Mittelpunkt die absolute Indifferenz (A = A) implizite waltet, nach deren Polen zu aber sich das Übergewicht des subjektiven (A) und des objektiven Faktors (B) steigert, was durch das übergeschriebene Zeichen + angedeutet ist:

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$

$$A = A$$

Das Schema enthält nach links vom Indifferenzpunkt die Reihe der ideellen Potenzen ($\overset{+}{A} = B$), nach rechts die der reellen ($A = \overset{+}{B}$), von denen allemal die entsprechenden sich gegenseitig indifferenzieren. In dieser Polarität der Potenzreihen besteht also der Gegensatz von Idealismus und Realismus zu Recht, insofern die Produktionen der Natur oder die des Geistes für sich genommen, d. h. außerhalb der Totalität betrachtet werden. Er fällt aber hin und wird nichtig für den, der seinen Standort im Indifferenzpunkt wählt und von dort aus beide Reihen in eins zusammenschaut. Die Koexistenz beider Reihen ist die „Form des Seins der absoluten Identität". Was in dem Zusammenhang beider Reihen indifferenziert und aufgehoben wird, ist gerade dasjenige, was die dualistische Form aller Erscheinung ausmacht, die Subjektivität und die Objektivität als solche, als wäre jede von ihnen ein Fürsichseiendes; was in ihr aber durchgehend erhalten und an der Totalität aller Potenzen total wiederhergestellt wird, ist dasjenige, was als solches nie in die Erscheinung tritt, das einzige wahrhaft für sich Seiende, das Identische oder Absolute selber. Der Inbegriff aller reellen und der Inbegriff aller ideellen Potenzen bildet zusammen ein absolutes Gleichgewicht, indem die polaren Größenzustände des Subjektiven und des Objektiven in ihnen sich total kompensieren. Die absolute Totalität aller Potenzen ist daher vollkommen eins mit dem Sein der absoluten Identität. Da aber diese Totalität nichts anderes ist als das vollendete Universum — nicht das kosmische allein, sondern zugleich auch das des Bewußtseins, also der doppelte Inbegriff alles Subjektiven und alles Objektiven —, so muß der Grundsatz gelten, mit dem Schelling sich radikal vom Spinozismus wie vom Emanatismus scheidet: „Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst; denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst". Für diese Weltansicht liegt der Nachdruck nicht auf der Evolution als solcher, genau so wenig als auf der Rückkehr (wie etwa bei Plotin). Evolution ist hier nur ein Bild der Reihe für den Wertgesichtspunkt der Subjektivität, von deren Aufstieg sie durchwaltet ist, also ein durchaus einseitiges Bild. Ein ebenso einseitiges Bild wäre die umgekehrte Evolution vom Geist zur Materie, die für den Gesichtspunkt des Subjekts eine Art Rückbildung bedeuten

müßte. Die Identitätsphilosophie verhält sich prinzipiell gleichgültig gegen alle solche untergeordnete Teilaspekte. Der Nachdruck liegt vielmehr einzig auf dem „vollkommenen quantitativen Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität", in welchem alles Übergewicht des einen oder des anderen Faktors ausgeglichen ist — ausgeglichen allerdings nur im System als Ganzem —, in welchem somit auch alle Potenzen als solche des Ansichseins entbehren und bloße Erscheinungsformen sind. Das Ganze ist eben vor den Teilen, der Zusammenhang vor den zusammenhängenden Gliedern, die Identität vor aller Polarität; und so auch im philosophischen System der Gesichtspunkt der absoluten Identität vor dem Gegensatz der Natur- und Transzendentalphilosophie.

Von allen anderen Formen des philosophischen Monismus unterscheidet sich der Schellingsche dadurch, daß hier nicht nur „im letzten Grunde" alles eins ist, sondern gerade auch im konkreten Einzelsein. Es gibt für den Identitätsstandpunkt keine reale Potenz ohne ideale Gegenpotenz, und umgekehrt. Und zwischen ihnen besteht allemal dieselbe Identität, die auch am Indifferenzpunkt und an der Totalität beider Reihen besteht. Ein abschließendes Urteil würde sich freilich über diese groß angelegte Systemkonzeption erst an ihrer Durchführung gewinnen lassen. Schelling hat eine solche nur für die objektive Reihe gegeben; als Entwicklung der subjektiven darf im allgemeinen wohl das „System des transzendentalen Idealismus" gelten, das sich aus einer Reihe von Hinweisen seiner „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" ergänzt. Das Identitätssystem ist von Schelling ja nicht als eine völlig neue Philosophie gedacht, sondern als allgemeine Grundlage zu der bereits entwickelten Natur- und Geistesphilosophie. Und man versteht von dieser Grundlage aus tatsächlich manches, was in den früheren Entwürfen dunkel blieb; so z. B. warum in den „Epochen" des theoretischen Bewußtseins der Stufengang der Naturpotenzen wiederkehrt, wie das künstlerische Schaffen Darstellung derselben Ideen ist, die sich unbewußt auch in der Natur darstellen, wie der Realismus des natürlichen Seins und der Idealismus der produktiven Anschauung Kehrseiten ein und derselben Identität von Subjekt und Objekt in der einheitlichen Ordnung jenes Weltprozesses bilden, der seinerseits nur die fortschreitende Selbsterkenntnis der einen absoluten Vernunft ist. Als besonders lichtvoll in dieser Hinsicht darf die Untersuchung im „Bruno" über das Verhältnis der „ewigen Begriffe oder Ideen" zur Erscheinung, über das Wesen der urbildlichen oder hervorbringenden Natur zum

abbildlichen Sein der Dinge sowie über die Koinzidenz der Gegensätze in der Indifferenz des Absoluten gelten.

Was aber in alledem nicht bis zur vollkommenen Durchsichtigkeit gelangt, ist ein Problem, das im obersten Prinzip der Identitätstheorie selbst enthalten ist. Diese Theorie lehnt einen eigentlichen Übergang vom Absoluten und Indifferenten zum Relativen und Differenzierten grundsätzlich ab. Es kann diesen Übergang nicht geben, weil das Absolute nicht Grund des Universums ist, sondern das Universum selbst. Andererseits läßt sich diese Gleichung nicht umkehren; das Universum erschöpft das Absolute nicht, dieses geht in ihm nicht auf. Der Weltprozeß ist also doch nicht einfach das Absolute, sondern nur seine „Aktualität", nämlich seine fortschreitende Selbsterkenntnis. Das identische Subjekt-Objekt ist nicht actu, wenn nicht quantitative Differenz beider gesetzt ist. Danach ist also die Differenzierung schon Voraussetzung der Wirklichkeit des Absoluten. Denn der Weltprozeß besteht im fortschreitenden Indifferenzieren; dieses aber ist bedingt durch die vollzogene quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven. Demnach wäre also das Primäre in seiner Aktualität bedingt durch das Sekundäre, das Ansichseiende durch seine Erscheinungsweisen? Natur und Geist in ihrer Dualität müßten Grund des Absoluten sein, während doch vielmehr das Absolute den Sinn hat, der Einheitsgrund von Natur und Geist zu sein. Tatsächlich bezeichnet Schelling in diesem Sinne die Natur als Grund; aber er nennt sie nicht den Grund des Seins des Absoluten, sondern nur den Grund der Offenbarung des Seins des Absoluten. Und hierin liegt der Hinweis auf eine mögliche Lösung der Frage. Die Selbsterkenntnis des Absoluten ist die Offenbarung seines Seins; zugleich aber ist sie die Aktualität desselben. Man könnte auch so sagen: das Wesen des Absoluten — oder was dasselbe ist, Gottes — ist die Vernunft. Die Vernunft muß sich in Subjektives und Objektives differenzieren, um zu sein, was in ihrem Wesen liegt: Selbstbewußtsein. Erst im Selbstbewußtsein ist ihr Wesen, das Fürsichsein, aktualisiert. Wo nun im Universum hat Gott sein Selbstbewußtsein? Er kann es nur haben in einem Wesen, dem er sich offenbart. Ein solches Wesen wiederum kann nur der subjektiven Reihe der Potenzen angehören, denn nur hier gibt es Bewußtsein. Umgekehrt kann der Gegenstand der Offenbarung nur der objektiven Reihe angehören. Das Selbstbewußtsein Gottes kann also nur in dem Gegenüber der objektiven und subjektiven Potenzen liegen; oder was dasselbe ist, das Selbstbewußtsein Gottes ist nichts

anderes als das Objektbewußtsein des Menschen. Gott für sich genommen, ohne den Menschen, wäre bewußtlos; er hat sein Bewußtsein in uns, in unserem Weltbewußtsein. Da aber seine Aktualität in seinem Selbstbewußtsein besteht, so liegt der Grund seiner Aktualität (d. h. seiner Wirklichkeit, seiner Existenz) in uns bewußten Subjekten; freilich nicht in uns allein, sondern im lebendigen Gegenüber von uns und dem, was uns vom Universum bewußt wird. Das Bewußtwerden des Universums in diesem Sinne ist aber der Erkenntnisprozeß.

Der ganze Unterschied von Potentia und Aktus fällt nicht in das Absolute als solches, sondern in den Prozeß. Folglich müssen im Absoluten beide Seinsmodi ebenso vereinigt und indifferenziert sein, wie Subjekt und Objekt. Und da nicht der Prozeß, sondern die Koinzidenz aller Gegensätze im Absoluten das Umfassende ist, so muß konsequenterweise vielmehr das Absolute als Grund seiner selbst, als die wahre causa sui gedacht werden; und folglich muß der Grund seiner Aktualität im Weltprozeß nicht außerhalb seiner, sondern in seinem Wesen gesucht werden. Sofern dieses sein Wesen aber nicht in der Potenz aufgeht, muß die Differenzierung als Grund seiner Aktualität gleichfalls in seinem Wesen gesetzt sein. Und dieses Gesetztsein der Differenzierung um der aktuellen Indifferenzierung willen ist es, was den eigentlichen Kernpunkt der Identitätsphilosophie — gleichsam ihre gedankliche Tiefenschicht — ausmacht: die spontane Selbstentzweiung des Einen um des Selbstbewußtseins, d. h. um seines Fürsichseins willen.

Dieses Grundmotiv vereinigt Schellings Denken auf der Höhe seines absoluten Rationalismus mit dem Denken Plotins und Fichtes. Aber wie bei diesen beiden, so enthält es auch bei ihm bereits ein Moment des Irrationalen, das den Keim neuer Probleme und neuer Systembildung in sich trägt.

5. Die Philosophie der Freiheit.

Ähnlich wie bei Fichte läßt sich auch in Schellings Denken eine im Lauf der Jahre immer stärker hervortretende religiöse Richtung verfolgen. Schon in den Schlußkapiteln des „transzendentalen Idealismus" kommt sie deutlich zum Durchbruch; im „Bruno" ist die Naturphilosophie ganz von der pantheistisch-religiösen Weltansicht getragen; und in der kleinen Schrift von 1804 „Philosophie und Religion" tritt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch vollends ins Zentrum des Interesses. Hier macht Schelling den Versuch, die beiden großen Geistesgebiete, die den-

selben Gegenstand haben, aber im Bewußtsein des Menschen sowie in der Geschichte weit auseinanderklaffen, das Gebiet des Glaubens und das des Wissens, zu vereinigen. Diese Vereinigung muß über alle klaffenden Widersprüche hinweg möglich sein, wenn das gemeinsame Problem genügend tief gefaßt wird, wie denn in den Mysterien alter Zeiten beide bereits eine untrennbare Einheit gebildet haben, bevor die Philosophie schulmäßig doktrinär, die Religion aber zum exoterischen Volksglauben wurde und der Mythologie verfiel. Die Aufgabe ist, diese ursprüngliche Einheit wiederzugewinnen. Das Mittel, mit dem sie wiedergewonnen werden soll, ist die Identitätsphilosophie. Als der zentrale Punkt aller Schwierigkeiten steht die Frage nach dem Ursprung des Bösen und dem Wesen der Willensfreiheit da. Der Gedanke eines „Abfalls von Gott" beherrscht diese Gedankengänge, als deren letzter Ausgangspunkt das Motiv der Selbstverdopplung des Absoluten dasteht, die ihrerseits durch das Heraustreten des Absoluten aus sich, die Emanation, resp. die Selbstoffenbarung Gottes, notwendig wird. Es gibt ein Gegenbild des Absoluten, das sich als „anderes Absolutes" zur Ideenwelt entfaltet; seine Entfaltung ist die „wahre transzendentale Theogonie", das Werden oder die Realisation Gottes in der Welt. Hier zeigt sich der Identitätsgedanke bereits deutlich von seiner Kehrseite, die ursprünglich in ihm gar nicht berücksichtigt war. Erdacht ist er als Identität des Subjektiven und Objektiven, wie vor allem das theoretische Problem ihn fordert und wie er auch für gewisse Grundlagen des Praktischen und Ästhetischen zureichen mag. Jetzt aber tut sich eine in ganz anderer Dimension liegende Dualität auf, die auch in einer ursprünglichen Identität umspannt werden muß. Für die Bewältigung dieses neuen Problems bedarf es einer neuen Fassung des Prinzips. In ihren äußersten Ausläufern kam die Identitätsphilosophie an diese Frage heran; aber sie lief nur in die Aporie aus, wie das Absolute einerseits die Bedingung seiner Aktualität außer sich haben und andererseits doch ungeschmälert das Absolute, d. h. das Allumfassende, Unabhängige bleiben könne. Die Lösung dieser Aporie steht noch aus.

Das Problem, das hier in nuce angedeutet, aber noch nicht entfernt in ganzer Tragweite aufgerollt ist, erweist sich fünf Jahre später in den „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" als das uralte sittlich-religiöse Grundproblem des Bösen. In ihm wurzelt jener zweite, tiefere, von Subjekt und Objekt grundverschiedene Dua-

lismus metaphysischer Art, der durch so viele alte und neue Systeme unbewältigt hindurchgeht: der Gegensatz zwischen Gott, als dem guten, und einer ihm feindlichen Macht, als dem bösen Prinzip. Man könnte freilich von bloß religiösem Standpunkte aus meinen, diesen Gegensatz a limine abweisen zu dürfen. Für die Welt als Realisation Gottes würde ja das Gute als ewiges und einziges Prinzip genügen. Aber da gerät man in unaufhebbaren Widerspruch zum ethischen Wesen des Menschen. Denn dieses besteht nur an ihm als einem freien Wesen. Freiheit aber bedeutet gerade das Vermögen zum Guten und zum Bösen zugleich. Ein an das Gute allein unverbrüchlich gebundener Wille wäre eben gebunden und nicht frei. Der Wille kann also nur frei sein, wenn er sich gegenüber sowohl das Gute als das Böse, als zwei gleichgestellte, den Konflikt involvierende autonome Mächte, dastehen hat.

Stammt nun alle Kraft und alles Vermögen aus Gott, wie kann es da Freiheit geben? Das Vermögen zum Bösen müßte auch aus ihm stammen. Damit aber wird der Dualismus des guten und des bösen Prinzips in Gott selbst hineingetragen. Man hat daher den Pantheismus, der mit dieser Einbeziehung Ernst macht und dadurch das Böse im Guten entspringen läßt, als die prinzipielle Aufhebung der Freiheit des Menschen verstanden. Eine unendliche Macht hebt jede endliche auf; „absolute Kausalität in einem Wesen läßt allen anderen nur bedingte Passivität übrig". In diesem Sinne ist Spinozas Lehre gedeutet worden. Darin ist nach Schellings Ansicht Falsches und Richtiges vermengt enthalten. Nicht der Pantheismus Spinozas ist es, der die Freiheit vernichtet, sondern sein mechanistischer Determinismus. Verbindet man den ersteren statt mit einem realistisch-kausalen Weltbilde mit einem idealistischen, so wird in ihm Raum für die Freiheit. Der wahre Freiheitsbegriff ist überhaupt erst vom Idealismus entdeckt; er besteht in der Einsicht, daß das Prinzip alles Seins nicht eine unlebendige Substanz mit den Prädikaten der Existenz, der Unbedingtheit und der Unendlichkeit ist, sondern eine schöpferische, lebendige Macht, d. h. daß es etwas Geistiges, Zwecktätiges, Intelligentes, kurz ein Wille ist. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden."

Was auf den ersten Blick paradox erscheint, ist von hier aus gesehen

gar nicht schwer zu fassen. Der Pantheismus setzt eine durchgehende Abhängigkeit. Aber das Identitätsprinzip, von dem hier alles abhängt, ist eine schöpferische Macht, keine tote Gegebenheit. Erst von ihm aus ist der zureichende Begriff der Abhängigkeit zu gewinnen. „Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen und setzt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei und was es nicht sei." Was also dem Werden nach abhängig ist, kann dem Sein noch unabhängig sein; so das organische Individuum, das durch Zeugung von anderen Individuen abstammt und dennoch sein Wesen keineswegs in deren Wesen präformiert findet, sondern sein eigenes, streng individuelles Wesen hat. „Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, sowenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sei." Wäre das Abhängige nicht selbständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre Abhängigkeit ohne Abhängiges, Folge ohne Folgendes, daher auch keine wirkliche Folge. Das heißt aber, der ganze Begriff der Folge höbe sich damit selber auf. Dasselbe gilt vom Begriffensein in einem anderen (dem Begriff des Pantheismus): „wäre das in einem anderen Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre es eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d. h. es würde nichts begriffen . . . Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen." Erst die Selbständigkeit des Begriffenen gegen das Begreifende macht das Begreifen zu einem realen Verhältnis, das nicht leere Tautologie ist und in nichts zusammensinkt. Die Folge der Wesen aus Gott ist nie und nimmer als eine mechanische zu begreifen, auch nicht als eine „mathematische", wie Spinoza wollte (was nur eine Vereinfachung des Mechanischen ist); also auch nicht als bloßes Hinstellen oder Bewirken; dann aber auch nicht als Emanation, bei der ja das Ausfließende ewig dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausfließt. „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist." Ähnlich ist es mit der Seele und ihren Gedanken: sie erzeugt dieselben in sich, „aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja in der menschlichen Seele so anwachsend, daß er seine eigene Natur bezwingt und sich unterwirft." Alles rechte Verständnis der Freiheit

hängt an der Lebendigkeit der Folge, in der das Folgende über seinen Ursprung hinauswächst, ihm gegenüber nicht das niedere, sondern das höhere Gebilde ist, so daß es ihm schließlich als selbständige Instanz gegenübertritt. „Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist." Diese Art Absolutheit oder Göttlichkeit ist es, die der Natur zukommt. Dasselbe darf also auch für das sittliche Wesen erwartet werden. Freiheit und Immanenz in Gott vertragen sich nicht nur äußerlich; sondern umgekehrt, nur was frei ist und sofern es frei ist, ist in Gott; das Unfreie aber ist notwendig außer Gott.

Soweit ist der Freiheitsbegriff formal vorbereitet. Er ist in der Leibnizischen Monadologie vorgebildet. Die Identitätsphilosophie ist imstande, ihn unmittelbar aufzunehmen. Der Dualismus von Abhängigkeit und Selbständigkeit geht in ihr ebenso vollständig in ursprüngliche Identität auf, wie der theoretische Dualismus des Idealen und Realen. Aber material ist die Freiheit damit noch nicht bestimmt, also auch nicht als aktuale erwiesen. Ihr realer und lebendiger Begriff ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei. Und damit tritt der bereits oben berührte, noch tiefer greifende metaphysische Dualismus des Guten und Bösen selbst aufs neue in den Mittelpunkt der Betrachtung. Es liegt auf der Hand, daß eine Lösung dieses Problems mindestens ebenso tief an die Grundlagen des Systems wird greifen müssen. Deswegen lehnt Schelling hier die weiteren Gedankengänge von Leibniz' Theodizee ab, welche alle bloß die Oberfläche berühren, indem sie das Unvollkommene um der Vollkommenheit willen zu rechtfertigen suchen. Er bahnt sich im Gegensatz hierzu seinen eigenen Weg nach dem selbstgesteckten Vorbilde der Identitätsphilosophie. Denn a priori läßt sich sagen: Dualismen sind überhaupt nur zu überwinden durch Identitäten. Auch für den scheinbar alles zerreißenden Widerspruch des Guten und Bösen in der Welt, die doch als Einheit mit einheitlichem, absolutem Ursprung dasteht, gilt es, die ihm vorausgehende Identität aufzuzeigen und aus ihr den Gegensatz als um ihrer selbst willen notwendig zu verstehen. Da aber Gott der absolute Ursprung und die umfassende Einheit der Welt ist, so gilt es jetzt nichts Geringeres als in Gott selbst den Ursprung des Bösen aufzuzeigen, und zwar ohne die Absolutheit des Guten in ihm preiszugeben.

Etwas von Gott schlechthin Unabhängiges kann es nicht geben.

Das Böse kann also kein ursprüngliches Prinzip neben ihm sein. Es kann erst durch einen Abfall von ihm entstehen. Aber was ist denn der Grund des Abfalls? Auch er kann wiederum nur in Gott gesucht werden; und er ist dann eben das Urböse selbst. Die Freiheit ist nur in Gott möglich; das Böse aber, die Voraussetzung der Freiheit, ist nur außer Gott möglich. Dieser Widerspruch ist nicht aufzuheben, sondern anzuerkennen und zu lösen. Er läßt sich lösen nur durch die Aufzeigung eines Momentes in Gott, das nicht Gott selbst ist. Wie aber ist ein solches Moment in Gott denkbar?

Es ist die mystische Gedankenwelt Jakob Böhmes, der Schelling das leitende Motiv zu einem Ausweg aus diesem Dilemma entnimmt. Alles, was existiert, muß einen Grund seiner Existenz haben. Alles entstandene Sein nun kann seinen Existenzgrund in etwas anderem außer sich haben. Gott aber als absolutes Sein kann seinen Grund nur in sich selbst haben. Dennoch kann dieser Grund nicht schlechtweg er selbst sein, sondern nur eine von ihm verschiedene Natur, „die Natur in Gott", ein von ihm unabtrennbares, aber doch unterschiedenes Wesen. Daß Gott den Grund seiner Existenz in sich selber haben muß, behauptet zwar alle Religionsphilosophie; aber sie gelangt über den Vexierbegriff der causa sui nicht hinaus, unterscheidet daher auch Grund und Existenz nicht klar. Der Fehler liegt im Vorherrschen abgeleiteter, niederer Begriffe, wie des zeitlichen Vorhergehens oder der Priorität des Wesens. Es gibt aber eine Höhe der Spekulation, auf der beide nicht mehr zutreffen. „In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keines das andere, und doch nicht ohne das andere ist." Im Anfang aller Wesenheiten stehen wir einer letzten und absoluten Wechselbedingung gegenüber, einem Verhältnis, das den Charakter der vollkommenen Gegenseitigkeit oder des Systems trägt. „Gott hat einfach einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn nicht Gott actu existierte." Das Absolute kann also nicht etwas in sich Einfaches sein — ein Gedanke, der sich auch schon in anderem Zusammenhange an der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven in ihm ergab —, es enthält den Grund aller Differenzierung in sich, und da alle Aktualität (auch seine eigene) auf Differenz beruht, alle Existenz aber Aktu-

alität ist, so muß es den von ihm unterschiedenen Grund seiner eigenen Existenz in sich enthalten.

In diesem Sinne haben alle Dinge ihren Grund zwar in Gott; aber sofern sie von ihm unterschieden sind, liegt dieser Grund in dem, „was in Gott nicht er selbst ist". Worin dieser Grund bestehe, darf der endliche Verstand nicht zu bestimmen hoffen. Er kann es sich nur in Gleichnissen faßbar zu machen suchen: sei es als „die Sehnsucht, die das Eine empfindet, sich selbst zu gebären", oder als der dunkle „Wille, in dem kein Verstand ist", d. h. kein vollkommener Wille, „indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist; oder auch als „ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist"; oder als das „noch im Grunde Regellose", das in aller Selbstoffenbarung des Absoluten schon zugrunde liegt, da in der letzteren, als der seienden Welt, alles Regel, Ordnung und Form ist. Am nächsten kommt man dem Wesen des Grundes, wenn man es schlicht in seiner unaufhebbaren Irrationalität anerkennt: als „die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt". Aus diesem „Verstandlosen" ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren.

In diesem irrationalen Grunde wurzelt das Böse. Ein dunkles und ein lichtes Prinzip durchwaltet die ganze Reihe der geschaffenen Wesen. Durch das erstere sind sie von Gott geschieden, durch das letztere in ihm beschlossen. Aber beide Prinzipien sind ihrerseits umspannt von Identität. „Da zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunklen Prinzips in das Licht geht, so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Natursein." Auch diese Identität also ist eine durchgehende und zugleich sich in Differenzierungen abstufende — nicht anders als die von Subjekt und Objekt. Auch sie ist umfassend, an keinem Teil aufhebbar, und dennoch in keinem endlichen Gebilde vollendet. Denn ihre Vollendung ist nur im Ganzen. Wir kennen das dunkle Prinzip als den Eigenwillen der Kreatur, als Sucht, Begierde, blinden Willen. Ihm gegenüber steht der Universalwille des „Verstandes". Und wenn dieser jenen unterordnet, ihn nach seiner Maßgabe gebrauchend, so ist das die Erhebung des Finsteren zum Licht, das „einige

Ganze aus beiden". Diese Erhebung findet allenthalben in der Natur statt, wo eine niedere Seinsstufe sich zur höheren formt. „Im Menschen nun ist die ganze Macht des finsteren Prinzips, und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes"; in ihm ist die weiteste Differenz, die klaffendste Auseinanderspannung beider Urmächte, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. Der Mensch ist das einzigartige endliche Wesen, in dessen Seinsart alle Möglichkeiten offen beisammen sind, in dem sie ebenso indifferenziert sind, wie im Ganzen die Gegensätze selbst. Dadurch ist der Mensch Ebenbild Gottes, frei, der ganzen Weite der Gegensätze fähig, wie er; in ihm allein hat Gott die Welt geliebt. Denn Freiheit, metaphysisch verstanden, ist Indifferenz der Möglichkeiten. „Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich;" er hat insofern den gleichen Existenzgrund mit Gott; „aber dadurch, daß eben dieses Prinzip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der Geist". Der Geist ist es, der das Wort (die Einheit) ausspricht in die Natur. Im Menschen aber findet der Geist sich selbst als Bewußtsein, als Seele. Nur im Menschen also wird das in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene Wort völlig ausgesprochen. Das heißt aber, hier ist Gott actu existierend. „Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen."

Freiheit ist nur möglich, wo es Trennung der Kräfte, Differenz des Identischen gibt. Der menschliche Wille gleicht einem Bande lebendiger Kräfte. Jede Störung des Gleichgewichts an ihm ist Disharmonie, innere Aufhebung; denn sie ergibt eine falsche Einheit, ein „falsches Leben". Als ein solches hatte Baader das Wesen der Krankheit dem Bösen verglichen. Und an diesem „einzig richtigen" Begriff des Bösen leuchtet es ein, daß sein Wesen nicht ein negatives, sondern ein positives ist, eine bestimmte reale Macht ist. Nicht die Trennung der Kräfte an sich ist schon Disharmonie, sondern erst ihre falsche Einheit. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird ebendamit der Widerstreit aufgehoben. Die Krankheit wird durch den Tod geendigt. Das Böse ist weder jene

Aufhebung noch diese Trennung, sondern die Überordnung des falschen Einheitsprinzips. Die Herrschaft des Finsteren und Chaotischen über das Licht, also die Umkehrung der Prinzipien gegeneinander. Das Böse ist die Erhebung des dunklen Prinzips. Wäre es ein bloßer Mangel, so bliebe es unverständlich, wie gerade das vollkommenste aller geschaffenen Wesen allein seiner fähig sein sollte. So war auch der Teufel nicht als limitierteste, sondern als „illimitierteste" Kreatur gedacht. Der Mensch allein steht auf dem Scheidepunkt des Guten und Bösen; in ihm allein ist das Band beider Prinzipien kein notwendiges. Und so gehört die Fähigkeit zum Bösen gerade zu seiner Vollkommenheit. Aber sie ist nicht Fähigkeit zu einem Mangel, sondern zu einer Macht. Das Böse ist nicht naturhaft, nicht tierisch, nicht untermenschlich, sondern spezifisch menschlich und persönlich.

Das Böse ist so real wie das Gute; die Möglichkeit des Guten hängt an seiner Wirklichkeit. Offenbaren kann sich eine Macht nur in ihrem Gegensatz; so das Licht nur in der Finsternis, Gott nur im Bösen. Darum ist die Erhebung des Eigenwillens der Kreatur eine reale. In diesem Eigenwillen lebt etwas, was die moralische Entschließung zwar nicht nötigt, wohl aber reizt, versucht, „sollizitiert", wie auch das Gute sie muß sollizitieren können. Es ist der dunkle Wille oder die „Natur in Gott", die als „alte Natur" ewig zu sich zurückstrebt und dadurch dem Willen zum Licht und zur Offenbarung widerstrebt. In der besonderen Art dieses Widerstrebens wurzelt das Individuum, das Ich, und mit ihm aller Eigenwille, aus dem sich der Universalwille befreit. Und was im Kleinen im Einzelleben stattfindet, kehrt im Großen wieder in der Geschichte. Wie die Natur ein aufwärtsdrängender Prozeß ist, in dem der an sich dunklen Welt schließlich im Menschen das Licht des Bewußtseins aufgeht, so ist die Geschichte ein weiterer Prozeß, in dem die Verfinsterung des Bewußtseins durch das Böse zum göttlichen Ebenbilde und zur Herrschaft des Guten verklärt wird. Ihre Phasen sind die Weltalter, an deren Anfang der Zustand seliger Unentschiedenheit steht, wo weder Gutes noch Böses, also auch keine Freiheit ist. Ihr Endstadium ist das „Reich Gottes" auf Erden, die vollendete Offenbarung; was dazwischen liegt, ist die Entwicklung der Menschheit, das gewaltige Ringen der beiden metaphysischen Urmächte miteinander um ihre richtige Vereinigung. Dieser Gedanke der „Weltalter" ist es, den Schelling jahrelang als zentrale Aufgabe der Philosophie betrachtete und in einem grundlegenden Hauptwerke zur Durchführung bringen wollte, der aber

dennoch in der fortschreitenden inneren Umbildung seiner Gedanken Fragment blieb.

Um das persönliche Moment im Bösen zu charakterisieren und zugleich das Moment der Schuld des Menschen an seiner Tat, seine Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit darzutun, greift Schelling auf die Kantische Lehre vom intelligiblen Charakter zurück. Es genügt nicht zu zeigen, daß das Böse im Menschen schuld sei an der bösen Tat, wenn dieses Böse nicht sein eigenes ist. Hier ist der Punkt, wo die extremen Theorien, Determinismus wie Indeterminismus beide versagen; denn hier handelt es sich um die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit. Solange die letzteren beiden als Widerspruch dastehen, ist das Problem unlösbar. Es muß eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit geben, die jedem äußeren Kausaleinfluß entzogen und aller natürlichen Determination gegenüber frei dasteht. Eine solche Notwendigkeit darf nicht wiederum aus einem allgemeinen Wesen hervorgehen; sie kann ihren Grund lediglich im Wesen dieses bestimmten Menschen haben, also eine streng individuelle sein. Diese individuelle innere Notwendigkeit ist der „intelligible Charakter" des Menschen, sein „Grundwollen", seine Selbstsetzung, die ewige Tat in ihm, die überzeitlich durch alle zeitliche Entwicklung des empirischen Menschen hindurchgeht. Dieses Grundwollen kann als solches nicht bewußt sein, sondern immer nur partial in einzelnen Willensakten ins Bewußtsein treten; nichtsdestoweniger weiß das Bewußtsein sehr wohl um sein Vorhandensein und bezieht alle seine Entschlüsse und Entscheidungen auf dasselbe. Und darin besteht das dunkle, untrügliche Bewußtsein der Freiheit im Menschen. Man kann in diesem Sinne ruhig den Begriff der Prädestination oder des angeborenen Bösen gelten lassen; wichtig ist dabei nur, daß nicht ein Ratschluß Gottes dahintersteckе, durch den jede Freiheit des Individuums vereitelt würde, sondern das Spezifische des intelligiblen Charakters. Daher liegt für Schelling — im Unterschied zu Fichtes Gleichsetzung des Bösen mit der „Trägheit" — der ganze Nachdruck auf der Aktivität des Bösen, genau so sehr wie — im Gegensatz zu Kants Autonomie der allgemeinen praktischen Vernunft — auf der Individualität des intelligiblen Wesens.

Mit dem intelligiblen Charakter ist die Notwendigkeit des Bösen und des Guten gesetzt. Beide sind Mächte, die nicht anders sein können, als sie sind. Freiheit bedeutet kein aequilibrium arbitrii. Der Charakter kann sich zwar als solcher nicht ändern, aber er trägt neben der Be-

stimmung zum Bösen zugleich auch die zum Guten in sich; daher ist der Akt der Abwendung und Umkehr immer möglich. Das Böse ist Gottlosigkeit, Losreißung von Gott, das Gute ist Bindung des Eigenwillens an den göttlichen Willen. Sittlichkeit ist im letzten Grunde nichts anderes als Religiosität.

Damit läßt sich auch das Problem der Theodizee lösen. Gott ist nicht bloße Natur, wie Spinoza meinte, noch auch naturlose Alleinheit, wie Fichte meinte. Er geht in keinem einseitigen Pantheismus auf. Er ist Persönlichkeit. Dazu aber gehört sowohl Natur als Geist. Und da er beides im eminenten Sinne ist, so ist er „höchste Persönlichkeit". Die „Natur in Gott" als Grund und seine explizite Existenz als Selbstoffenbarung machen die beiden notwendigen Momente in ihm aus. Es könne in ihm keine andere als persönliche Notwendigkeit geben, also auch nicht in der Natur und nicht im Menschen. Daher das dem wissenschaftlichen Verstande Unangemessene, ewig Irrationale in aller Natur; und darum ebendasselbe im sittlichen Wesen des Menschen, in seiner Freiheit. Wie Gott reines Leben ist, so auch die Natur; und ebenso auch die geistig-sittliche Welt. Aber während in Gott Persönlichkeit und Freiheit unendlich sind, haben sie im Menschen Beschränktheit. Und diese Beschränktheit fühlt der Mensch als Macht des Bösen, als Ohnmacht der Kreatur, als Hemmung des reinen Lebens in seinem Wesen. Das Böse gehört zum Wesen der Welt, wie der Grund zum Wesen Gottes. Ohne die Trennung der Kräfte keine Selbstoffenbarung in einer realen Welt, kein Bewußtsein, kein Menschentum, keine Persönlichkeit, kein persönlicher Gott. Dennoch — und das ist die tiefsinnige Kehrseite dieser religiösen Mystik — ist das Böse nicht eine isolierte, für sich bestehende Macht, nicht ein vollwertiges Gegenstück des Guten. Wie der christliche Mythos es als Abfall von Gott zu fassen suchte, so faßt es Schelling als einen Mißbrauch des Guten. Es lebt nicht von sich und für sich, sondern nur parasitisch von den Kräften des Guten; es ist deren sekundäre Verkehrung in ihr Gegenteil. Denn alle lebendige Kraft ist im Grunde Kraft zum Guten. Daher ist das Böse keine selbständige Gegenmacht, und der Krieg beider Prinzipien in der Welt ist ein von Anbeginn ungleicher Kampf, die Rebellion der Ohnmacht gegen die Allmacht. Die Kraft, die das Böse dem Guten entreißt, ist eben nicht an sich böse, ist im letzten Wesen dem Guten eigen und ihm nicht entreißbar und muß ihm unfehlbar zuletzt wieder zuströmen. Darum ist in aller Verkehrtheit der vom Bösen ergriffenen Welt dennoch der

Ausgang des Kampfes dem Guten gewiß. Die sittliche Weltordnung im Prozeß der Weltgeschichte ist durch das Wesen des Bösen selbst gewährleistet.

Wie aber reimt sich mit diesem ausgesprochenen Personalismus Gottes der von der Identitätslehre aufgestellte und auch im Ausgang der Freiheitsphilosophie entschieden vertretene Pantheismus? Mit dem Begriff der „Natur in Gott" ist diese Frage keineswegs zu bewältigen; ebensowenig mit jener Koinzidenz der Gegensätze, die noch in der Schrift über „Philosophie und Religion" das letzte Wort behielt. Hier greift Schelling noch einmal auf den Leibnizischen Entwicklungsbegriff zurück, der schon in der Naturphilosophie das Grundmotiv hergab. Doch gibt er ihm jetzt erst die zentrale, über Leibniz hinausgehende Stellung, indem er ihn auf das Wesen Gottes selbst überträgt. Es gibt eine Selbstentwicklung Gottes, eine zwar in der Zeit erscheinende, aber an sich überzeitliche Theogonie. Gott ist im Urzustande, der aller Offenbarung vorausliegt, nur implizite, was er ist. Den Gegensatz hierzu bildet erst die vollendete Selbstoffenbarung, der Vollendungszustand Gottes, das Ende aller Dinge. Zwischen beiden waltet der Prozeß seiner Offenbarung, der identisch ist mit dem Werdeprozeß der Natur und des Geistes. Der Ausgangspunkt steht diesseits aller Gegensätze in voller Ungeschiedenheit und Indifferenz; im Offenbarungsprozeß waltet der Kampf der Gegensätze; im Zielpunkt aber ist Einheit und Harmonie der differenten Gegensätze. Der Urstand der Indifferenz entbehrt aller höheren Formung, also auch des Persönlichkeitscharakters; die gegensatzlose Einheit ist nur All-Eines. Aber sie ist nicht das Ganze. Zu diesem gehört die Entwicklung, die Aktualität, der Streit und die Überwindung der Gegensätze. So ist Gott nur im Vollendungszustande das gegliederte Ganze. Und darin besteht sein Wesen als Persönlichkeit. Pantheismus und Theismus haben als Weltanschauungen beide ihre Berechtigung. Denn beiden entspricht ein realer Wesenszustand Gottes. Aber sie verhalten sich wie die niedere zur höheren Weltansicht. Denn das ganze Wesen Gottes ist nur im Zustande seiner expliziten und aktualen Vollendung.

Das Böse ist dieser Disposition gemäß nur im Prozeß, nur in der Entwicklung, im Übergang; in der Endabsicht schwindet es und wird verklärt in das Gute. Aber man kann hiergegen fragen: warum bedarf es überhaupt des Prozesses, und mit ihm des Bösen? Warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Darauf gibt es nur die eine Antwort: „weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben

aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied. Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich. Im Sein freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist notwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemeinsam ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich." Das Leben Gottes realisiert sich im Weltprozeß. Die Perioden der Schöpfung sind seine Stadien. Mit dem Hervortreten des „schaffenden Wortes" über das finstere Prinzip setzt die Erlösung des „im Grunde verborgenen" Lebens ein, seine Erhebung aus der Potenz zum Aktus. „Über dem Wort geht der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstere und die Lichtwelt vereiniget und beide Prinzipien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet." Gegen diese Einheit setzt dann die Reaktion des Grundes ein, der die anfängliche Dualität behauptet; die wahre Folge der Reaktion ist aber die immer höhere Steigerung und die endliche Scheidung des Guten und Bösen. „Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sei. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute samt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsternis zur Aktualität erhoben werden, . . . das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstoßen zu werden. Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsternis als einem von Gott unabhängigen Grunde ins Dasein erhoben wird. Daher die Notwendigkeit der Geburt und des Todes." Und so ergibt sich das Wunderbare: die Ideen Gottes, die er dahingegeben in das Nichtsein, kehren ihm aus diesem wieder zum Leben und zur Existenz. Der „Grund" selbst aber, in dem die Wurzel des Bösen liegt, erweist sich als die Macht, die bewegend und scheidend zur Vollendung emportreibt. Aus der Freiheit des Grundes kommt das Gericht, das Gut und Böse scheidet in der Welt, das dem Nichtsein wiedergibt, was des Nichtseins ist, dem Leben aber, was des Lebens ist. Ist aber das Böse vom Guten geschieden, so hat es aufgehört, Böses zu sein. Sein Wirken in der Welt geht durch die Kraft des Guten, die unbewußt und gemißbraucht in ihm ist. „Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußeren Natur, mit denen es versuchte

zu schaffen, und hatte noch mittelbaren Anteil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraustreten zu können." Es läuft daher auch in der Vollkommenheit nicht auf eine Wiederherstellung des Bösen hinaus, nicht auf eine Wiederbringung aller Dinge; denn das Böse ist nur böse, wo es in die Wirklichkeit erhoben ist. Auf die Potentialität (das Nichtsein) reduziert, „ist es, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes." Hier ist das Ende der Offenbarung, der Zustand, der zu Unrecht im Anfang gefordert wurde von denen, die gleich mit der Vollendung beginnen, den Prozeß negieren und das Leben Gottes verleugnen wollen; dieses Ende ist „die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität." Das Wort herrscht im Grunde, solange die Dualität währt; durch alle Perioden der Schöpfung geht dieses Verhältnis, bis das Ende einsetzt und die Vollendung. Ist aber die Dualität aufgehoben, ist das Böse durch seine Scheidung vom Guten vernichtet, so tritt das Wort aus dem Grunde hervor und ordnet sich und das Reale dem Geist unter. Der Geist als das göttliche Bewußtsein lebt dann in beiden Prinzipien. Aber auch der Geist ist noch nicht das Höchste; „er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe."

Als was nun war dieses Höchste? Die Frage trifft zusammen mit der anderen: wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist, und inwiefern es existiert? „Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen." Beides ist gleich ungereimt. Die Lösung der Frage liegt für Schelling in der Fassung des „einen Wesens", das man hinter aller Zweiheit annimmt, als einer „absoluten Indifferenz". Das heißt aber nicht, daß die Gegensätze darin noch fortbestehen oder vorhanden sind. Dazu müßten sie ja vor dem Einen gewesen sein und sich nun in seine Sphäre hineinerstrecken. Das eine Wesen, um das es sich handelt, ist in jeder Hinsicht vor den Gegensätzen, also auch „vor allem Grund und vor allem Existierenden". Es ist ein Urgrund hinter dem Grunde,

oder vielmehr ein „Ungrund". Man darf auch nicht sagen, es sei die Identität; es ist vielmehr nur die Indifferenz der Gegensätze. In der Identität sind die Gegensätze immer noch gleichgesetzt; in der Indifferenz aber sind sie gar nicht gesetzt. Der Ungrund ist „ein eigenes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben die Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre." Von dem Ungrund also können die beiden Prinzipien (Ideales und Reales, Licht und Finsternis) niemals als Gegensätze prädiziert werden; wohl aber können sie deswegen von ihm „als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich" prädiziert werden. Damit aber ist die Dualität gesetzt. „Im Ungrund selbst ist nichts, wodurch dies verhindert würde." Das Verhältnis der Indifferenz gegen beide ist ja eben das der Gleichgültigkeit. So bricht denn aus der Indifferenz — was aus der Identität nie geschehen könnte — unmittelbar die Dualität hervor. Also kann das eine Wesen, das zugleich das des Grundes und des Existierenden ist, nur das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund, sein.

Die einzige Form, in welcher der Ungrund den Sinn eines solchen Einheitswesens annimmt, ist also die, daß er „in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen ist." Dennoch kann sein Wesen sich im Auseinandergehen nicht erschöpfen; es muß in dem Geteilten nur die ewige Tendenz liegen, eins zu werden, wie es im Anfang war. „Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen; sondern dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet." Die Liebe ist alles in allem. Sie durchwaltet vom Ungrunde her den Weltprozeß, und wo sie erfüllt ist, da ist der Prozeß vollendet. Wollte man hiergegen einwenden, es wäre nun doch wiederum die Dualität des Guten und Bösen auf ein einziges Prinzip abgeschoben, aus dem

sich doch die Zweiheit niemals ergeben kann, so ist zu antworten, „daß das eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern bloß Wesen (und darum nur ideal) ist; ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Prinzipien, aber nur dadurch und insofern ist, daß und inwiefern beide seiner Persönlichkeit unterworfen sind." Hier ist also keine Identität des Guten und Bösen behauptet; denn Gutes und Böses sind weder eine Dualität noch ein ursprünglicher Gegensatz. Dazu müßten sich zwei selbständige Wesen entgegenstehen. „Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich." Das ist eben der Fehler aller dualistischen Systeme, daß sie das Gute und Böse als ursprünglichen Gegensatz verstehen; dann vermag kein nachträglicher Sieg des Guten den Schaden zu heilen, den die Weltschöpfung Gottes verschuldet; dann gibt es keine Rechtfertigung Gottes. Das Böse muß im Laufe der Schöpfung selbst der Vernichtung anheimfallen, es muß von Anbeginn ihr verfallen sein. Anders ist es, wenn das Böse als Derivat eines tieferen Gegensatzes dasteht, wenn die wirkliche Dualität in der Welt nicht die des Guten und Bösen, sondern die von Grund und Wesen ist. Der Grund braucht im Prozeß nicht zu verschwinden; er ist nicht das Böse, sondern nur das an sich dunkle Prinzip. Ein solches aber kann in Licht verklärt werden.

Das Freiheitsproblem, zu dessen Lösung die ganze Untersuchung unternommen wurde, könnte einem fast preisgegeben erscheinen über der Tiefe und Schwere der metaphysischen Fragen, die es heraufbeschworen hat. Aber dem ist nicht so. Die gewonnene Position gibt tatsächlich auch für das Freiheitsproblem einen Ausblick, der an Großartigkeit dem des Theodizeeproblems nicht nachsteht. Freiheit setzte das Böse als aktive (wenn auch nicht ursprüngliche) Macht neben dem Guten voraus, denn sie ist Freiheit zum Guten u n d Bösen. Das Böse wiederum setzte die „Natur in Gott" als den dunklen Grund voraus neben dem idealen Wesen oder der Existenz. Der Mensch nun, um dessen Freiheit allein es sich handelt, rückt dadurch an eine bestimmte Stelle der Weltschöpfung, an die Stelle des zentralen Wesens zwischen Natur und Geist. Sie beide verbindend, in beiden wurzelnd, ist er das einzige freie Wesen, das die offenen Möglichkeiten beider Welten umspannt. Schon die Naturphilosophie lehrte ihn als den Sinn und die Vollendung der Natur verstehen. Aber er ist mehr als das, er ist auch die Erhebung

der Natur über sich hinaus, die Verklärung des dunklen Prinzips in das Licht. Alle Naturwesen als solche haben „ein bloßes Sein im Grunde", sind in bezug auf Gott bloß peripherische Wesen. „Nur der Mensch ist in Gott und eben durch dieses In-Gott-Sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott auch nur durch den Menschen die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden." Das Mysterium des Menschen ist seine Freiheit. Sie setzt ihn in den Mittelpunkt der Welt, durch sie verbindet er Natur und Geist, Reales und Ideales, Finsternis und Licht. Freiheit besteht nur, wo zwei Reiche aneinanderstoßen, wo zwei Arten der Bestimmung miteinander ringen. Sie ist dann die Macht der höheren und stärkeren über die dunkle niedere. Das Wesen aber, das in der Sphäre der letzteren die erstere vertritt und siegen macht, ist das freie Wesen. Nicht dadurch ist der Mensch frei, daß er Naturwesen ist, aber auch nicht dadurch, daß er geistiges Wesen ist, sondern dadurch, daß er mitten inne steht zwischen beiden, in keinem von beiden aufgehend und doch an beiden teilhabend.

6. Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.

Mit den Anfängen der Religionsphilosophie von 1804 vollzieht sich in Schellings Denken eine langsam fortschreitende Abwendung von seinem in der Identitätsphilosophie dargestellten Ideal eines reinen Vernunftsystems. Der Rationalismus seiner bisherigen Philosopheme erscheint ihm immer mehr in einem bloß negativen Lichte, und immer deutlicher tritt der Gedanke hervor, die volle philosophische Wahrheit müsse anderswo, jenseits der Grenzen menschlicher Vernunft, gesucht werden. Nun hat das religiöse Denken aller Zeiten eben dieses Suchen betrieben und die alleinige Wahrheit über die letzten Fragen des menschlichen Daseins in einer Erfahrung zu finden gemeint, die über alles

Denken und Wissen hinausliegend in einem unmittelbaren Sichdarbieten des letzten Wesens aller Dinge besteht, d. h. in der Offenbarung. Ist nun Offenbarung wirklich das, wofür das gläubige Gemüt sie nimmt, so öffnet sich der Philosophie hier die einzige vorhandene Möglichkeit, jenes letzte Wesen der Dinge positiv zu erfassen, auf welches alle Bemühung der Vernunft wohl auch eindeutig gerichtet ist, dessen Wirklichkeit ihm aber ewig verschlossen bleibt. So gelangt Schelling in der Stille seiner langjährigen Zurückgezogenheit allmählich zu einer Überzeugung, welche die vollkommene Umkehrung und Umwertung seiner früheren Gedankenwelt ist. Die rationale Philosophie, deren Höhepunkt das Identitätssystem war, bedeutet ihm jetzt eine bloß „negative Philosophie", die zwar notwendig ist, aber nicht das letzte Wort behält. Ihre Ergänzung und Vollendung ist erst ihr Gegenstück, die Philosophie der Offenbarung. Erst diese ist wirklich „positive Philosophie". Ihre Urkunden können keine anderen sein als die der positiven Religion. Das Ganze der Philosophie stellt sich somit als Doppelsystem der negativen und positiven Philosophie dar.

Die hohe Bewertung der positiven Religion, die aus dieser Disposition spricht, ist aber für Schelling keineswegs auf das Christentum allein beschränkt. Dieses bedeutet ihm nur die höchste und abschließende religiöse Erscheinung. Offenbarung überhaupt ist aber schlechthin in aller Religion, sowohl in der monotheistischen, als auch in der polytheistischen. Die Geschichte der Religionen ist nichts anderes als die fortschreitende Offenbarung Gottes. Deswegen ist die reiche Mythologie der vorchristlichen Völker nicht etwa ein Produkt freier Phantasie oder leeren Aberglaubens, sondern ein in mannigfachen Erscheinungsformen sich geschichtlich abwandelnder, im Grund einheitlicher Inhalt, derselbe Inhalt, den auch die wahre Religion hat. Es gibt keinen anderen als diesen einen unerschöpflichen Inhalt der Offenbarung allein. Deswegen erwächst nun der „positiven Philosophie" die geschichtliche Aufgabe, auch die mythologischen Ausprägungen des religiösen Bewußtseins in ihrem positiven Gehalt zu würdigen. Nicht um rationalistische, allegorische oder sonstwie orientierte Interpretation des Mythos handelt es sich hier; Mythologeme bedürfen nicht der Deutung, sie sind durch nichts erklärbar als durch sich selbst. Sie sind vielmehr selbst Deutungen jenes einen, mehr oder weniger dunkel geschauten Inhalts; und nur auf ihn dürfen sie bezogen werden. Jede andere Beziehung ist ihrem Wesen äußerlich, ist künstlich, ist von vornherein Mißverständnis. Jede Heran-

tragung fremdartiger Gedanken an den Mythos ist eine Verunstaltung seines eigenen Sinnes. Wie die Naturphilosophie lehrte, daß ein göttliches Alleben sich durch das ganze Universum hinzieht, so die Religionsphilosophie, daß eine göttliche Offenbarung durch alle Naturreligion hindurchgeht und jedes Element der Mythologie an seiner Stelle wahr ist, während „die Wahrheit" als solche nur in der ganzen Entwicklung zutage kommt. So muß sich die Aufgabe der positiven Philosophie weiter teilen in eine „Philosophie der Mythologie" und eine solche der „Offenbarung" im engeren Sinne. Diese beiden Glieder bilden die Hauptabschnitte des großen Vorlesungszyklus, der als Nachlaßwerk von Schellings Altersstandpunkt Zeugnis ablegt.

Dieses Werk macht den groß angelegten Versuch, Glauben und Wissen inhaltlich restlos miteinander zu vereinigen. Es geht dazu von der doppelten standpunktlichen Voraussetzung aus, daß einerseits die geoffenbarte Religion des Christentums, wie die Schriften des Neuen Testaments sie enthalten, der reine Ausdruck der religiösen Urtatsache ist, die in der Menschwerdung Christi die Form der geschichtlichen Tatsache angenommen hat; und daß andererseits die wissenschaftliche Wahrheit der Vernunft auf dem Wege ihrer Forschung zu Resultaten führt, die in eben dieser geoffenbarten Religion die Lösungen ihrer letzten Rätselfragen finden. Was die letztere Voraussetzung anbelangt, so hat bereits die Freiheitsphilosophie, deren Grundmotiv ja ein religiöses ist, auf sie hingelenkt, wenn auch der Kern des Christentums, das Erlösungswerk, hier noch fast ganz außer Betracht blieb. Die erstere Voraussetzung dagegen bedeutet einen offenbaren Bruch mit Schellings eigenen früheren Anschauungen. In seinen ersten religionsgeschichtlichen Versuchen, die er noch auf dem Tübinger Stift machte, trat er entschieden für eine historisch-kritische Methode der Bibelauslegung ein, und in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1802/3) wies er der theologischen Wissenschaft in diesem Sinne die Wege. Seit jenen Anregungen waren Jahrzehnte vergangen. Die Wissenschaft der Bibelkritik war entstanden und ins Zentrum des theologischen Interesses gerückt; und der führende Kopf der neuen Richtung, D. F. Strauß, hatte sich auf eben jene Anregungen des jungen Schelling berufen können. Nun stand der alternde Schelling alledem fremd, verneinend, ja geringschätzig wegwerfend gegenüber. Die Folge war, daß seine Philosophie der Offenbarung, die einst von vielen so sehnlich erwartet worden war, als sie veröffentlicht wurde, ohne jede Wirkung blieb. Sie kam über

ein Menschenalter zu spät, war antiquiert, noch ehe sie hatte wirken können. —

Die negative und positive Philosophie, Vernunft und Offenbarung, haben denselben Inhalt. Aber die erstere zeigt an ihm nur die notwendigen Formen des Seins, das allgemeine „Was", die Essenz auf, die letztere dagegen seine Wirklichkeit, das „daß", die Existenz. Jene betrifft die negative conditio sine qua non, diese den positiven Schöpfungsakt. Oder leibnizisch gesprochen: jene gibt rational durchschaubar die Möglichkeit, diese unter Verzicht auf die Rationalität den zureichenden Grund, der ein Prinzip der Konvenienz ist.

Das Thema der rationalen Philosophie ist die Potenzenlehre. Sie bewegt sich im Dreischritt der Dialektik. Die drei Urpotenzen verhalten sich zueinander als negative, positive und positiv-negative (—A, +A, ±A), als Seinkönnen, Seinmüssen und Seinsollen, oder als Möglichkeit, Notwendigkeit und Zweck. In Anknüpfung an platonische Formulierungen bezeichnet sie Schelling als unbestimmtes, bestimmtes und sich selbst bestimmendes Sein; mit Aristoteles nennt er sie causa materialis, causa efficiens und causa finalis; mit Hegel — Insichsein, Außersichsein und Beisichsein (das seiner selbst Mächtige).

Diese Potenzen sind es, die Schelling in aller rationalen, wie in aller mythologischen und geoffenbarten Erkenntnis wiederfindet. Es gibt aber eine Einheit, die ihnen übergeordnet ist. Aristoteles hat sie in seinem τί ἦν εἶναι oder dem Eidos, Platon in der Idee oder dem Logos erschaut. Sie liegt vor allem Auseinanderfall der Potenzen, bleibt aber dem endlichen Geist verborgen. Dennoch macht gerade sie das Wesen des Geistes überhaupt aus, sofern dieser die absolute Selbstsetzung, die „Tathandlung" Fichtes, ist. Und darin ist der Geist Gott gleich. Seine Entzweiung mit Gott beruht nicht auf der Gleichsetzung mit ihm, sondern auf der Entgegenstellung gegen ihn, dem Sündenfall. Der Prometheusmythos zeigt diesen Abfall als Ursprung der Gegengöttlichkeit. Das Ziel des Prozesses, der hier anhebt, ist die Aufhebung eben dieser Entzweiung. Das Ich des Menschen faßt sich als Selbstzweck auf. Das ist seine Urtäuschung. Der Sinn im Stufengang der Dinge ist vielmehr die Gattung, die als intelligible Ordnung der Dinge die Unterordnung des Individuums unter ihr allgemeines Gesetz verlangt. Im Staat wird dieses Gesetz zur wirklichen Macht und tritt jener Tat der Losreißung entgegen. In ihm sieht sich der Mensch wieder einbezogen in die überpersönliche, geschichtlich waltende Vernunft, die er

als Individualwille negiert hat. Der Staat ist daher nicht Produkt eines nachträglichen Vertrages, wie Rousseau will, sondern die den Individuen vorausgehende Form der intelligiblen Ordnung selbst. Dasselbe gilt von der Gesellschaft, der Tugend, der Moralität überhaupt. Die Philosophie der Geschichte verfolgt diesen Gedanken durch die zeitlichen Phasen seiner realen Entwicklung.

Aber der Staat ist so wenig Selbstzweck wie das einzelne Ich. Er ist nur die notwendige Form der geistigen Einheit, die das Ich über sich selbst hinaushebt. Das Ich sucht in ihm seinen Weg zu Gott. Es sucht diesen selben Weg in der Kunst, in der Wissenschaft und in der Religion. Das Höchste, was die Vernunft auf diesen Wegen erreicht, ist die Selbstverneinung des Ich in seiner Unterordnung unter den Willen Gottes, in der Einsicht, daß Gott als der Supramundane das höchste Gut, Ziel und Sinn des Lebens ist. Die Einheit, die er ist, liegt jenseits der Potenzen. Die Vernunft führt in ihrer Selbstüberwindung zur Umkehr, zur Abwendung von den beschränkten Seinsformen. Sie richtet die Sehnsucht und Liebe des persönlichen Ich auf die Persönlichkeit, die alles in allem ist. Diese Sehnsucht und Liebe ist nicht abstraktes Gesetz, gilt auch nicht einem solchen. Das Gesetz kann nur Dinge an Dinge binden, lieben kann nur die Persönlichkeit eine Persönlichkeit. Die positive „philosophische Religion", auf die alle Vernunftwissenschaft hinweist, ist die Religion des persönlichen Gottes, jener wahre Monotheismus, der allem religiösen Bewußtsein, auch dem sich selbst nicht durchschauenden und mythologisch gebundenen, vorschwebt.

Die Basis für eine Philosophie der Mythologie ist hiermit gewonnen. Diese geht nun von der Voraussetzung aus, daß die Urform aller Religion der Monotheismus ist. Aber der wahre Monotheismus schließt die Vielheit der Personen in Gott nicht aus. Da alles Seiende seine Offenbarung ist, müssen die drei Urpotenzen des Seienden in ihm enthalten sein. Auf dieser Notwendigkeit beruht die Idee der Trinität, die Schelling keineswegs im Christentum allein erblickt, sondern ebenso in der indischen „Trimurti", sowie in zahlreichen mythologischen Urmotiven anderer Völker. Auf ihr beruht aber auch die Möglichkeit alles Polytheismus, insofern dieser nicht erdachtes und erklügeltes Menschenwerk, sondern auch eine Form ewiger religiöser Wahrheit ist. Wenn Gott im Weltlauf unmittelbar erschiene, wie er ist, so gäbe es nicht nur keine religiöse Mannigfaltigkeit, sondern überhaupt keine von ihm ver-

schiedene Welt. Die Möglichkeit einer solchen beruht schon durchaus „auf einer göttlichen Verstellungskunst". Gott ist „ein wunderlicher Gott", seine Wege sind nicht die der Menschenvernunft. Er erscheint in der Spannung der Potenzen, die sich in der Welt gegeneinander verkehren. Dennoch ist die Verkehrung seine Offenbarung, wenn auch nicht die Offenbarung seiner ganzen Wahrheit. Die Geschichte der Religionen ist, wie alle Weltgeschichte, voll dieser Spannung und Verkehrung. Aber auch dort, wo die Einheit in der Vielheit verkannt wird, wie in der polytheistischen Mythologie, da ist es doch nichtsdestoweniger dieselbe Reihe der göttlichen Potenzen, die dem religiösen Bewußtsein erscheint, und deren aufsteigende Bewußtwerdung und vielspältige Deutung den realen theogonischen Prozeß ausmacht.

Schelling sucht nun gemäß diesem Programm das Grundverhältnis der drei Potenzen in den Mythologien der antiken Völker nachzuweisen, so in der ägyptischen Götterfolge von Typhon, Osiris und Horos, in der persischen von Ahriman, Ormuzd und Mithras, in der indischen von Brahma, Schiwa und Wischnu. Am ergiebigsten erweist sich für diesen Gedanken die griechische Mythologie mit ihrer Folge von Göttergeschlechtern. Das größte Interesse aber wendet Schelling den Mysterien zu, deren ewiges Thema der Kampf der höheren Gottheit gegen die niedere, ihr zeitweises Unterliegen, Leiden und Sterben in diesem Kampf, sowie ihr endliches Überwinden und Auferstehen ist. Osiris, Mithras und Dionysos sind Abwandlungen desselben Motivs. Am tiefsten glaubt Schelling es in den Eleusinischen Mysterien zu fassen. Hier erscheint Dionysos in dreifacher Gestalt: als Zagreus, als Bakchos und als Jakchos. Als ersterer ist er der unterweltliche Hades, der Persephone raubt und den Zorn der Demeter heraufbeschwört; als Bakchos ist er der Sohn des Zeus und der Semele, der Herrscher der Oberwelt; als Jakchos aber ist er der Sohn der Demeter, der Befreier und Herrscher der Zukunft. In der weiblichen Gottheit Demeter, die in ihrem Schoße den Zukünftigen trägt, ist etwas, das noch dem alten Gotte zugehört, ihr Kind Persephone, das dieser ihr deswegen raubt. Die Versöhnung der Demeter ist daher das Grundthema der Mysterien. Sie vollzieht sich in der Geburt des Jakchos. Im „Fall" der Persephone sieht Schelling den Sündenfall des Menschen, den Urzufall, der in voller Freiheit und doch als unabwendbares Geschick geschieht. Die Macht der Freiheit ruft den gerechten Unwillen, die Nemesis, hervor; die Macht selbst ist es, die den Freien betört und

verblendet, und in der Urtäuschung (Apate) dieser Verblendung entsteht ihm das verschuldete Unglück. Den weiteren Inhalt der Mysterien bilden die Leiden des Gottes unter dem Fluche des selbstbeschworenen Geschicks, sein Tod, sein Fortleben und seine Wiederkunft in verjüngter, höherer Form. Auch Persephone ersteht wieder als Kore. Im wiederkehrenden Dionysos liegt das doppelte Mysterium der Unsterblichkeit und der Religion der Zukunft. Beide hängen gerade an demjenigen Motiv, welche das dunkelste und scheinbar verworrenste in den Mysterien ist: daran, daß die drei Gestalten oder Personen des Gottes, die einander sukzessiv folgen, denselben Namen tragen und im Grunde tatsächlich eine und dieselbe Gottheit sind. Die Überwindung des Übels kann nur aus derselben Quelle der Macht kommen, aus der auch der Abfall geschah.

Mythologie ist unvollkommene, bruchstückhafte, verschleierte Offenbarung. Das Christentum ist die „Wahrheit des Heidentums", die reine Offenbarung. Die Philosophie der Offenbarung ist daher Philosophie des Christentums. Und wie in der Philosophie der Mythologie die zentrale Stellung den mythischen Gottheiten zukam, in denen die Überwindung des Bösen durch das Gute sich vollzieht, so kommt sie in der Philosophie der Offenbarung einzig der Person Christi als dem Mittler und Erlöser zu. Ihr wesentliches und nahezu einziges Thema ist daher die Christologie, zu der die Satanologie nur einen Anhang im Sinne des Theodizeeproblems bildet. Aber ähnlich, wie in dem einen Gott die Dreiheit der Potenzen wiederkehrt, von denen nur die eine dem „Sohne" entspricht, so kehrt im Sohn noch einmal die Dreiheit wieder. Sein ewiges Wesen ist das eines überzeitlichen Prinzips, seine Erscheinungsform die einer historischen Persönlichkeit. Demnach unterscheidet Schelling in ihm die göttliche Präexistenz in Gott, die außergöttliche Persönlichkeit und seine Menschwerdung in der sichtbaren Welt. Dem sollen die Auffassungen der drei Evangelien des Markus, Lukas und Johannes entsprechen, von denen Schelling das erstere dem Petrus, das zweite aber dem Paulus zuschreiben zu dürfen meint. Der Schwerpunkt der Christologie liegt indessen für ihn in der Johanneischen Auffassung, in der Lehre von der Präexistenz Christi als vorweltlicher und göttlicher Person, wie der Prolog des vierten Evangeliums sie in wenigen wuchtigen Sätzen niedergelegt hat. Das Mysterium Jesu ist das Mysterium aller Religion. Darin, daß das Wort, das im Anfang eines ist mit Gott, aus ihm heraustritt und Fleisch wird, zeigt

sich sein wahres Wesen, dessen Sinn das Erlösungswerk ist, das einzig mögliche Gegenstück zum Sündenfall. Seine Tat der Hingebung und des Opfers ist frei, wie auch die Sünde des Menschen frei ist. Er verschmäht die Herrlichkeit Gottes, die ihm von Natur eigen ist; er hält es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, und nichtsdestoweniger demütigt er sich im Gehorsam als Mensch und wird dadurch fähig der Stellvertretung im Leiden, Sterben und in der Überwindung.

Der Sinn des Erlösungswerkes führt auf das Problem des Bösen zurück, dessen grundsätzliche Auffassung von 1809 in der Philosophie der Offenbarung als Satanologie wiederkehrt. Der Satan ist weder ein Geschöpf Gottes noch ein ihm gleichgestelltes Urprinzip, sondern ein „gewordenes Prinzip", das die Schöpfung schon voraussetzt, weil es lediglich im Widerstande gegen sie besteht. In ihm erscheint die erste Potenz, das unbestimmte Sein, die schrankenlose Möglichkeit von ihrer negativen Kehrseite, als Nichtsein, als negierendes Prinzip. Daher seine Weltfeindlichkeit, sein Charakter als Vater der Lüge und Täuschung. In seiner „Macht" waltet inmitten der Schöpfung, als der zweiten Potenz, etwas vom Wesen der ersten Potenz, das vielmehr in ihr überwunden sein sollte. Daher die hinabziehende, tardierendere Gewalt des Bösen. Diese Gewalt ist, wie schon die Schrift von der menschlichen Freiheit lehrte, nicht selbständige Macht, sondern entwendete Macht des Guten. Dem Guten kann daher der endliche Sieg nicht entgehen. Der Satan ist nur dem Wollen nach das Prinzip des Bösen, nicht dem wirklichen Tun nach. Das Böse als solches kann niemand schaffen, auch der Satan nicht, die gestohlene Macht hat ihr Eigengesetz. Als Stifter der Unstimmigkeit und des Widerspruchs ist der Satan nichtsdestoweniger mit tätig an der Schaffung des Guten; er ist der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Prinzip der Unrast, das den Prozeß der Menschheitsgeschichte nicht einschlafen läßt. Indem er der Feind der Schöpfung ist, ist er nichtsdestoweniger das Werkzeug der Schöpfung. Und „das ist die philosophische Idee des Satans": er kann nicht umhin, das Gute zu schaffen, indem er das Böse will. Und sofern er rastlos das Böse zu schaffen trachtet, erscheint sein Schaffen als die bittere, unfreiwillige Ironie, als die Tragikomik dessen, der seinem ganzen Wesen nach nicht sowohl Verführer und Betrüger des Menschen, als vielmehr der ewig fruchtlos sich Abmühende, der sich selbst Verführende und Betrügende ist.

So steht der Satan als sekundäres und negatives Weltprinzip

dem Logos als dem primären und positiven Prinzip gegenüber. In dieser Feindschaft ist er von Anbeginn der Unterlegene. Er kann jenen wohl in die Ferse stechen, aber nicht hindern, daß jener ihm den Kopf zertrete. Das Erlösungswerk Jesu aber ist notwendig ein Werk des Leidens und Sterbens, weil der Satan eine reale Macht in der Welt ist. Die Versöhnung Gottes ist nur möglich durch das Herabsteigen des Logos aus seiner Höhe, sein Untertauchen in die Verdammnis des Fleisches und sein Überwinden. Leiden und Sterben Christi sind nicht das, wofür ein konsequenter Rationalismus in seinem Versagen gegenüber dem Mysterium sie halten muß, nicht ein Akt göttlicher Ungerechtigkeit und Unmacht. Denn er und der Vater sind eins, der Satan aber ist seiner Schöpfung immanent als gewordenes Prinzip. Die Erlösung der Welt von ihm ist ihre zweite Schöpfung, ihre Umschöpfung. Der Logos, nach dem sie geschaffen ist, muß in ihr sterben und zugrunde gehen, um in ihr neu erstehen zu können.

IV. Abschnitt.

Die Philosophie der Romantiker.

1. Romantisches Leben und Denken.

Was eigentlich Romantik ist, was ihre Bahnbrecher in Dichtung und Philosophie gewollt, und was diesem ihrem Wollen als letztes geschautes und gefühltes Motiv zugrunde liegt — man hat es vielfach zu definieren gesucht, aber alle Definition ist hier ein fragwürdiges Beginnen. Es ist kein Dogma und kein Prinzip, kein Ziel und keine Aufgabe, nichts was in einem umrissenen Gedanken Platz hätte oder in einem System von Begriffen. Romantik rein als solche ist nichts weniger als Philosophie: näher steht ihr die Dichtung. Dichter sind ihre reinsten Vertreter; und die Philosophen, die in ihren Spuren gehen, wie Schelling und Schleiermacher, sprechen von dem, was jene meinen, immer nur einen Bruchteil aus. Dieser Bruchteil ist bedeutsam genug, aber er ist so wenig das Ganze, als ein Gedankenbau das Ganze einer Lebenseinstellung, einer Weltauffassung sein kann, die im Grunde Weltgefühl ist und eine ganze Gefühlswelt einschließt. Aller Gedanke ist reflektiert; hier aber ist ein Unreflektiertes gemeint. Wie reflektiert uns manchmal

die Gedankengänge der Romantiker erscheinen mögen, diese Reflexion ist nur das unvollkommene Mittel des Ausdrucks, um das sie sich mühen; der Inhalt, den es auszudrücken gilt, ist ein ganz schlichter, unmittelbarer, aber eben in dieser Unmittelbarkeit nicht transponierbar, ein Lebensgefühl eigenster Art, das man nur haben oder nicht haben, aber nicht vermitteln oder sich vermitteln lassen kann. Der Dichter kann es anklingen lassen in dem, der es irgendwie schon in sich trägt, der also schon teil hat an seiner eigenen Grundstimmung; der Philosoph kann den Gedankenbau Linie um Linie zum System fügen, das dieser Grundstimmung entspricht. Aber beide können nicht sie selbst eigentlich fassen und geben, wie man einen geistig-objektiven Besitz fassen und geben kann. Alle Verständigung zwischen Seele und Seele gleicht hier der zwischen den Eingeweihten eines Mysteriums, und jedes Wort ist dem nichtgeweihten Ohre tot.

Die Romantik ist eine Lebensstimmung eigener Art. Und darin liegt die Unmöglichkeit, ihr Wesen begrifflich zu bestimmen. Aber sie ist weit entfernt, in der Gefühlsstimmung aufzugehen. Sie kennt wohl den Taumel im Bewußtsein des Unbegreiflichen, aber das ist nur eine Schwächeerscheinung des Einzelnen, die Ohnmacht des Bewußtseins vor der Größe der Sache, die ihm vorschwebt. Hinter allen Stimmungswerten, wie sie uns romantische Dichtung vermittelt, leuchtet ein inhaltliches Etwas durch, ein neuer Sinn und Gehalt des Lebens, ja ein Leben selbst in neuem Sinne. Irgendwie verborgen in der Tiefe des eigenen Wesens, und unmittelbar erschaubar in ihm, schwebt dem Romantiker die Lösung der ewigen Welträtsel vor. Hier ist der Punkt, um den sich ihm alles dreht, hier ist die Wurzel des Seins, hier aber auch die Wurzel alles Wertvollen. Nicht fremd steht der Innenwelt des Menschenherzens die äußere Natur gegenüber. Ein neuer Sinn der Wahrheit leuchtet auf im ahnenden Wiedererkennen des eigenen Wesens in den Gebilden der kosmischen Mannigfaltigkeit. Ein neuer Sinn des Schönen und eine neue Aufgabe der Kunst blitzt auf in diesem Transparentwerden des Natürlichen. Eine Ironie und ein Versteckspiel ist die Endlichkeit der Dinge, eine Selbstverkennung und ein Selbstbetrug die Gebanntheit des Menschenblicks in diese Endlichkeit. Nicht jenseits des Endlichen, sondern mitten in ihm steht überall in unmittelbarer Nähe, und dennoch ewig ungreifbar, das Unendliche. Des Künstlers Tat ist, es lichtvoll im Endlichen erscheinen zu machen. Sein ist der Zauberstab, der den verborgenen Geist weckt.

Auch die sittlichen Werte und Ziele verschieben sich dem Romantiker. Das Ich des einzelnen gilt ihm so wenig in seine gegebenen Grenzen gebannt, als seiner Bestimmung nach in den Aufgaben der Gemeinschaft aufgehend. Es hat seine eigene ewige Wahrheit, die es erfüllen soll, es trägt seine Welt, seine Bestimmung in sich. Nicht ein blinder egoistischer Individualismus diktiert diesen Gedanken, sondern das lebendige Gefühl für den Eigenwert der menschlichen Individualität, für die Einzigkeit und Unwiederbringlichkeit des Augenblicks, ja des ganzen Menschenlebens. Es gehört Mut dazu, sich selbst zu leben, wahrhaft, ohne Maske und Lüge — nicht zuchtlos, sondern in der Zucht des wirklichen eigenen Wesens — und der Romantiker will diesen Mut finden. Die Pflege des Umgangs und der Geselligkeit mit ihren tausendfachen unwägbaren Augenblickswerten ist ihm eine gleich ernste Aufgabe wie das aufopfernde Ringen um Zukunftsziele. Geistige Arbeit, Wirken, Schaffen ist hier wie dort. Und das Gute ist nicht immer das Ferne, Unerreichte.

Und nicht an letzter Stelle ist es das religiöse Leben, das den Romantikern neu erwacht. Mag auch der Geist der Kritik, ja des Spottes in ihrem Kreise zu Hause sein, die Wahrheit ihrer Grundstimmung liegt nicht in ihm. Ein echtes, wahrhaft erlebtes Welt- und Lebensgefühl ist schon an sich religiös, in welcherlei Formen es sich auch bewußt werden mag. Die Romantik ist der Mystik im tiefsten Wesen verwandt, sie ist die natürliche Gegnerin der Aufklärung. Der Ideenlosigkeit des flachen Rationalismus, der Entgeisterung der Welt durch den „gesunden Menschenverstand" tritt sie begeistert und begeisternd entgegen; ihr Leben ist ganz und gar das der Idee. Und hier ist der Punkt, in dem sie aufs engste mit der philosophischen Bewegung des deutschen Idealismus zusammenhängt. Was diese in der Spekulation und im gedanklichen System verfolgt, das sucht die Romantik direkt im Leben. Das Verständliche, Begreifliche, Nützliche, Praktische ist ihr das Unwirkliche, Wesenlose. Nur im Leben der Idee ist die wahre, die vom herrschenden Utilismus verkannte und verleugnete Wirklichkeit. Der Spott findet ein anderes Objekt, die verkleinerte Welt des „gesunden Menschenverstandes". Er tritt in den Dienst der Idee. Die Ironie des sich auf sich selbst besinnenden Geistes richtet sich nicht mehr gegen Gott, sondern gegen die Lächerlichkeit einer entgötterten und entgeisterten Welt. Je tiefer die Romantik ihr eigenes Wesen verstehen lernt, um so erhabener dünkt es sie, um so bestimmter begreift sie sich selbst als Religion. Diese

Seite des romantischen Geistes ist es, die in Fichte lebendig ist um die Zeit der inneren Umbildung seiner Wissenschaftslehre; aus ihr ist die vernichtende Kritik der Aufklärung in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" geboren. Sie ist noch lebendiger in Schelling, und zwar in denselben denkwürdigen Jahren der Hochflut des philosophischen Schaffens, den ersten des neuanbrechenden Jahrhunderts. Und am mächtigsten wirkt sie sich, wenn auch in sehr verschiedener Weise, in Schleiermacher und Hegel aus.

Es darf fraglich erscheinen, ob der Geist der Romantik in irgendeinem seiner berufenen und erklärten Vertreter, oder gar in einem bestimmten ihrer Lebenswerke, seine adäquate Ausprägung gefunden habe. Einen Dichter ersten Ranges hat dieser Geist nicht gefunden. Es fehlt überhaupt im engeren Kreise der Romantiker der überragende Geist, der beherrschend und wegweisend der neuen Sache die neue Form geprägt hätte. Deutlich tragen die Schöpfungen eines Fr. Schlegel, Hölderlin, Novalis den Stempel größeren Wollens, das in ihnen nicht ganz aufzugehen vermochte. Und diese deutliche Inadäquatheit ist es noch gerade, was uns in ihren Dichtungen dem eigentlichen Geist der Sache am nächsten bringt. Auch der heutige Leser muß jenen Dichtern die Kongenialität der inneren Einstellung bereits entgegenbringen, wenn er sie im Sinne ihres wirklichen Wollens und Wesens nehmen will. Sie ihrerseits führen ihn immer nur bis an die Schwelle des Heiligtums, eintreten muß er selbst. Die Dichtung versagte vor dem Eigentlichen, Unsagbaren, vor dem, was gerade ihren wahren Gegenstand ausmachte und was allein die Berechtigung ihrer Eigenart hätte beweisen können. Für den geschichtlich Rückschauenden freilich erweist sie gerade durch dieses Versagen besser als durch jedes mögliche Gelingen das Vorhandensein und die Größe des Erstrebten.

Und die Philosophie? Im Kreise der Romantiker war in seiner Art jeder Einzelne Philosoph. Jeder gab seinen Anschauungen irgendwie eine mehr oder weniger begrifflich geprägte Form. Aber diese Versuche, die jeder auf eigene Faust macht, haben etwas Unscharfes, Dilettantisches, das weder vor den großen philosophischen Zeitfragen und deren berufenen und geschulten Bearbeitern bestehen konnte, noch auch an die wahre spekulative Größe dessen heranreichte, was im Wesen klar geschaut, in der Form aber nur dunkel geahnt ihnen selbst vor Augen stand. Man kann sich nicht verhehlen, daß die philosophischen Versuche der Romantiker bei aller Genialität letzten Endes doch Verkleinerungen ihrer eigenen

Ideen sind. In kühnen Bildern, Gleichnissen oder gewagten Aphorismen blitzt gelegentlich etwas vom wahren Gehalt dieser Ideen hindurch. Aber dieses Durchblitzen geschieht immer schon an der Grenzscheide von Philosophie und Dichtung. Auf dieser Grenzscheide bewegen sich mit Vorliebe die Romantiker — nicht immer zum Vorteil der beiden Gebiete. So ist es zu verstehen, daß ihnen schließlich Philosophie und Dichtung überhaupt in eins verfließen, ja daß ihnen die Philosophie symbolisch verschwommen, die Dichtung aber gedanklich-metaphysisch überlastet wird.

Anders freilich ist es mit den eigentlichen Philosophen. Von ihnen stehen Schelling und Schleiermacher dem Romantikerkreise am nächsten. Beide empfangen von hier nicht nur die nachhaltigsten Anregungen, sondern nehmen auch ganze Partien der romantischen Ideenwelt in ihre Systeme auf. Vom späteren Fichte und von Hegel darf bei aller Distanz gegen den engeren Kreis in gewissen Grenzen das gleiche gelten. Aber diese Philosophen sind nichtsdestoweniger weit entfernt, schlechthin Romantiker zu sein. Die Philosophie folgt in ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange noch anderen Gesetzen als denen des kühn vorwärtsstürmenden Zeitgeistes. Sie hat zu tragen an Traditionen eigener Art, hat sich mit gedanklichen Schöpfungen ganz anderer Schwere und anderen Problemgehalts auseinanderzusetzen. Die großen Idealisten ringen alle, jeder in seiner Weise, mit Kant und mit den großen Systemen der Vorzeit. Die Romantik ist ihnen nur ein Bruchteil ihrer Gedankenwelt, wenn auch ein wesentlicher Bruchteil. Als eigentliche Philosophen der Romantik dürfen sie nur mit Vorbehalt gelten. Am ehesten sind es noch der frühe Schelling und Schleiermacher, und beide auch nur in beschränktem Maße. Und Hegel, in dessen Philosophie des Geistes gewisse Tiefen der Romantik vielleicht ihre größte gedankliche Ausprägung finden, wächst in seinem Systeme weit über sie hinaus. Er ist der Sprecher einer allgemeineren, größeren Menschlichkeit. Zugleich freilich entgleitet seiner Hand mancher der feinen, von den Romantikern gesponnenen Fäden. Er ist eben ganz Philosoph. Die Romantik aber ist im Grunde nicht Philosophie.

2. Der Vorläufer der Romantik.

Der eigentlichen Romantik weit voraus, ein Kind der Aufklärung und doch bereits ihr Gegner in allen entscheidenden Punkten, lebte und wirkte Franz Hemsterhuis in Holland, ein Geist von neuem Schlage

und Bahnbrecher neuer Ideen, ein heute vergessener, stiller Denker mit feinsinniger, ahnungsvoller Seele. Er ist Zeitgenosse Kants, seine in französischer Sprache geschriebenen Dialoge und Briefe erschienen in den 70er und 80er Jahren. Sein philosophisch geschultes Denken wurzelt in der Antike, vor allem in Platon; seine Dialoge spielen in Athen und sind den Platonischen nachgebildet bis in die Figur des Sokrates, ja die der Mantineerin Diotima, hinein. Herder und Jakobi hegten die tiefste Bewunderung für diese Schriften, und Jakobi übersetzte einige von ihnen ins Deutsche. Beide standen sichtlich unter ihrem Einfluß, ohne jedoch ihren philosophischen Gehalt zu erschöpfen. Größer und viel bedeutsamer wurde ihre Wirkung auf die Romantiker. Was diese wollten und suchten, fanden sie hier gleichsam seherisch vorgebildet, dazu in einer Form, die ihrem eigenen Formgefühl entsprach: in unbegrifflicher, gleichnishafter, andeutender, leise schwingender, nie alles bis zum Letzten aussprechender Lebendigkeit der Rede und Gegenrede. Insbesondere gilt das von den Dialogen: Sophyle ou de la philosophie 1778, Aristée ou de la divinité 1779, Alexis ou de l'âge d'or 1787, Simon ou des facultés de l'âme. Für eine Würdigung des Philosophischen in der Romantik ist es unumgänglich, dem Geist dieser Schriften einige Beachtung zu schenken.

Hemsterhuis ist im Grunde Mystiker. Sein Welterleben ist ein religiöses. Die Individuation der Dinge ist nicht das Letzte, durch ihre Mannigfaltigkeit hindurch geht ein Band, eine Einheit, eine Ordnung und Harmonie; diese ist der wahre Gegenstand des Welterfassens, in ihr durchschauen wir das Göttliche im Universum. Wohl verknüpft sich ihm dieser Gedanke mit dem Humanitätsideal der Aufklärung, dem Gedanken der Brüderlichkeit und allgemeinen Menschenliebe, und Venus Urania muß von ihrem Thron steigen, um diesem Ideal das Wort zu reden. Aber das ist nur ein Ausgangspunkt. Die Einheit ist primär, die Liebe nur ein Zurückfinden zu ihr. Alle endlichen Dinge und alle beseelten Wesen tragen ihr Sein in sich. Nicht ihre Qualität macht ihr Wesen, sondern ihr Wesen macht ihre Qualität. Alle Einzelbestimmtheit quillt aus einem tieferen Born, alle Isoliertheit und Individualisiertheit wurzelt in dem großen Zusammenhang des Ganzen. Es hat kein Fürsichsein; das Fragmentarische ist Schein. An sich ist nur das All, die Ordnung, die Harmonie, und in ihr leben heißt sein wahres Wesen leben. Alle Dinge, die sind, haben gemeinsam diese „Kraft zu sein", diese primäre Beschaffenheit des Wesens; „folglich alle koexistierenden Dinge können die schönste Ordnung zuwege bringen

für ein Sein, welches ebenso vollkommen die Wesenheiten der Dinge erkennt, an denen wir nur Figur und Farbe wahrnehmen". Ordnung ist das gemeinsame, qualitätenverleihende Wesen; nicht sie erbaut sich aus dem Einzelnen, sondern das Einzelne entsteht in ihr und durch sie. Ordnung ist „die Disposition der Teile, welche ein determiniertes Ganzes bilden". Im begrenzten Ausschnitt kann der Geist allemal nur begrenzte Ordnung und Harmonie finden. Anders im Universum als solchem. Dieses ist „total unendlich determiniert, ein absolutes All", ein Werk allmächtiger Energie; „es existiert durch sich selbst, ist zusammengesetzt aus Teilen, die es nicht durch ihre Qualitäten ausmachen, sondern durch ihre inneren Wesenheiten". Darum ist jede Unordnung im Universum unmöglich. Aber man kann diese Ordnung nicht wahrnehmen, wie man Dinge und Qualitäten wahrnimmt. Man kann daher auch nicht, wie die Theodizee aller Zeiten tut, Gott rechtfertigen durch Hinweis auf diese Ordnung, sondern nur umgekehrt die Ordnung durch ein unmittelbares Gottesbewußtsein.

Die Natur geht nicht auf in Materialität. Nicht erst die geistige Welt ist immateriell, sondern schon das Wesen der materiellen Welt. Das Universum ist ein Lebendiges, und sein Leben ist ein seelisches. Einheit, Ordnung und Harmonie wurzeln in der Weltseele. Es gibt ein ewiges Verlangen, die Welt in ihrer Einheit und Lebendigkeit zu erleben, ihrer in ihrem Wert und Sinn teilhaftig zu werden, eine Sehnsucht, die ihre Wünsche bis zum Einswerden mit dem Urwesen erhebt. Dieses Verlangen ist nicht utopisch. Als seelische Wesen sind wir eben der lebendigen Einheit verwandt. Und es gibt ein Vermögen im Menschen, sich ihrer zu bemächtigen, der Verwandtschaft innezuwerden. „Es scheint mir, Aristée, wenn der Mensch einmal, sei es durch seine Arbeit oder durch die Vorzüge seiner Natur, zur Höhe einer vollkommenen Harmonie derjenigen Fähigkeiten gelangt ist, die wir an ihm kennen, so beginnen andere Fähigkeiten, die bisher unbekannt waren, sich zu entwickeln und seine Wesensgleichheit mit Gott zu steigern, so daß ein Schatten der göttlichen Allmacht sich in ihm zu offenbaren scheint."

Bis hierher zeigt die Mystik Hemsterhuis' keine wesentlich neuen Züge gegenüber älteren Formen der Mystik. Daß die Welt mehr ist als Materie, mochte der naturalistischen Aufklärung gegenüber wohl des besonderen Nachweises und Einschärfens wert sein. Neu ist dieser Gedanke nicht. Ebensowenig erhebt sich die These, daß es ein unmittelbar geistiges Erfassen des Geistigen gibt, über das altbekannte Gerein-

gut der Philosophie. Anders aber wird der Eindruck dieser Lehre, wenn man dem Gedanken der facultés de l'âme näher nachgeht, wenn man versteht, als was hier die geistige Welt, und wie überhaupt sie erschaut wird. Denn diese Welt ist für Hemsterhuis die „moralische", die Welt des Ethos, des Guten, der Lebenswerte. Seine Mystik führt nicht aus der wirklichen Welt hinaus, die Erhebung über die Materie ist ihm nicht Weltflucht, sondern gerade ein Darinbleiben in der Welt, ja sie ist erst das eigentliche Sich-zu-eigen-machen der Welt, die echte Hingebung an sie, das Aufgehen in ihr. Denn das, was jene höheren Fähigkeiten der Menschenseele erschließen, wenn die niederen zur Harmonie gelangt sind, ist nicht ein Jenseits gedanklicher Erfindung oder abstrakter religiöser Sehnsucht, sondern es ist dieselbe Welt, die der naive Mensch irrtümlicherweise nur von ihrer materiellen Seite, d. h. von ihrer niedersten, armseligsten Seite sieht. Diese selbe Welt ist in Wahrheit viel reicher und größer, als der dinglich eingestellte Intellekt zu ahnen vermag. Ein unendlicher Reichtum eröffnet sich der Seele jenseits des Materiellen, eine Welt höherer Ordnung, eine Welt, in der alles Wert und Sinn ist. Und das ist der Kernpunkt dieser Lehre, daß eben der Mensch ein Seelenvermögen hat, das dem Wesen des Guten und Schönen zugewandt ist, ein organe, qui est tourné vers les choses divines, comme l'œil est tourné vers la lumière.

Daß wir etwas besitzen wie ein „organe morale", ist an sich freilich auch kein neues Motiv. Aber es geht doch nicht an, das Hemsterhuissche Moralorgan etwa dem Gewissen gleichzusetzen. Gewiß ist es das auch; es ist das, was dem Menschen die von der Schlange verheißene Gottgleichheit gibt im Wissen um Gut und Böse, das, was jene rätselhafte naive Gewißheit des Menschenherzens im Anerkennen des Guten und Verwerfen des Bösen ausmacht. Aber es ist mehr als das, es ist ein Schlüssel zu einer ganzen Welt, gehaltvoller und reicher als die der Dinge. Und auf der Erschließung dieser Welt, nicht auf der Moral als solcher, liegt für Hemsterhuis der Nachdruck.

In der Schrift von den facultés de l'âme wird das Moralorgan in eine Linie gestellt mit anderen „Seelenvermögen", mit dem Triebleben, der Einbildungskraft und dem Intellekt. Jedes von diesen hat seine eigene Sphäre, die es erschließt. Die des Moralorgans aber überbaut die der anderen, sie ist eine ideale Sphäre, der nichtsdestoweniger gleiche Realität zukommt wie jenen. Es ist eine Sphäre von Wesenheiten (essences). Alles, was die niederen Vermögen von der Seite des Seins

und der Qualität berühren, faßt der moralische Sinn von der Seite seiner inneren Essenz, seiner verborgenen Bestimmung. Und diese ist immer unendlich viel mehr, als sich im bloßen Seinscharakter abbildet. Daher die Überlegenheit an Reichtum und Fülle im Reiche des moralischen Sinnes. Die wunderbare Fähigkeit des Einblicks in diese Welt, der Teilhabe an ihr und des Lebens in ihr ist in uns heutigen Menschen noch unentwickelt, weil sie in ihrer Selbständigkeit bisher unentdeckt und sich selbst überlassen war. Aber sie ist entwicklungsfähig. Und sie bewußt zu entwickeln, sie zum beherrschenden Element unseres Lebens zu machen, ist die Aufgabe des moralischen Wesens in uns. Denn sie geht nicht auf im passiven Hinnehmen, im Erleiden von Gefühlen; in ihr wurzeln auch Liebe und Haß, in ihr Sehnsucht, Rache, Mitleiden und Zorn. Aber sie ist auch ein Organ des Urteils, sie greift modifizierend in das Reale ein, erschafft sich ihre Welt nach eigenen Maßstäben und vollendet das Gegebene im Sinne einer höheren Ordnung — nicht nach einem abstrakten Einheitsprinzip, einem einfachen, aussprechbaren Gesetz, sondern nach Maßgabe einer Mannigfaltigkeit erschauter und erfühlter Wesenheiten. Sie „sänftigt, sie gibt Impulse, sie beruhigt, sie arbeitet an ihrem Erfühlten, ähnlich wie der Intellekt an den Ideen arbeitet, welche die Einbildungskraft ihm darbietet". Der Weise lebt in dieser tiefinnerlichen Arbeit, er lebt in der Welt der Idee. Den „schimmernden Reichtum" dieser Welt zu schildern wird Hemsterhuis nicht müde. Es ist der Reichtum der Seele selbst, wie er sich nur in dem Menschen entfaltet, „dessen Moralorgan seine ganze Sensibilität und seine ganze Vollkommenheit" erreicht hat. In der Seele eines solchen „zeigt sich zugleich die höchste Tugend und die wahre Weisheit". „Diese Seele, o Sokrates, ist das Reichste, dessen Idee wir in unserem gegebenen Zustand erschauen können."

Der Mensch ist noch nicht, was er sein kann und was er seiner inneren Bestimmung nach ist: der alles Schauende, der für alles Empfindsame, für alles Empfängliche, alles Auswertende und Genießende. Er lebt wie ein Fremder im Paradies der Welt, das doch seinem Wesen nach das seine ist. Er ist umgeben von Schönheit und ewigem Wert, aber er ist dessen nicht habhaft. Die Harmonie seiner Vermögen muß ihn dazu führen, sie muß er ausbilden; das ideale Sein muß er so deutlich unterscheiden lernen, wie seine Sinne Dinge unterscheiden. Dieser bewußte Platonismus ist nicht ein solcher der Wissenschaft; das innere Schauen des „wunderbaren Reichtums" der Welt ist nicht Sache eines gesteigerten

Intellekts. Ein existierendes Wesen kann hunderttausend Gesichter haben, von denen vielleicht keines unseren Organen zugewandt ist. Was wissen wir vom Ansichsein der Dinge! Der Intellekt gerade ist es, der uns mit Recht skeptisch macht. Sein Teil ist das unendliche Suchen, die ewige Unbefriedigung. Das Reich der Idee aber liegt ganz nah, ist unmittelbar greifbar — im Innersten der Seele. Wir müssen wieder schlicht werden wie die Kinder, voll gläubiger Hingabe an das, was sich einfach und ungesucht in uns selbst offenbart. Die Philosophie steht im Zeichen des delphischen Spruches: „Erkenne dich selbst". Die philosophischen Systeme, wie sie der Intellekt baut, tun so, als gäbe es differente Wahrheit über ein und dieselbe Welt; das eine von ihnen hebt das andere auf, und jedes haftet nur an einem Gesicht der Welt. Die wahre Philosophie ist nicht Sache des Individuums oder einer Sekte; sie ist eine schlichte Gewißheit, aber eine überindividuelle. „Meine Philosophie ist die der Kinder, ist die des Sokrates, die Philosophie, die sich findet im Grunde unseres Herzens, unserer Seelen, wenn wir uns nur die Mühe nehmen dort nachzusuchen." Ihr Organ ist das wahre Daimonion, das Organ des geistigen Seins.

Das reine Gefühlsleben ist ein Spiegel der ewigen Ideen. Eine tiefe Notwendigkeit bindet es an ewige Gesetze, nicht anders als das Sein der materiellen Natur. Aber es sind andere Gesetze, und im Schauen dieser Gesetze vollendet sich die Bestimmung des Menschen. Die Seele ist der Spiegel dieses höheren Seins, nicht anders als sie in ihren niederen Funktionen der Spiegel des niederen Seins ist. Ihr Leben in der Idee ist ein Leben der Glückseligkeit, ein Leben der Hingabe und des Genusses. Aber nicht um der Glückseligkeit und um des Genusses willen sucht der Weise dieses Leben, sondern um der Sache willen, um der Vollendung willen. Denn nirgends als in einer Seele, die teil hat am Sinn und Reichtum der Welt, vollendet sich das endliche Sein. Verstehende Liebe ist diese Teilhabe, ein Fühlunghaben mit den feinen alles verbindenden Fäden der Wesensordnung, ein stilles Aufmerken, ein Schärfen des moralischen Organs. Es ist vielleicht gar eine Verkennung der Tragweite seines eigenen Gedankens, wenn Hemsterhuis dieses Verhalten als ein moralisches und sein Vehikel als „Moralorgan" versteht. Moralität im gewöhnlichen Sinne ist etwas viel engeres. Hier ist ein wissendes Fühlen gemeint, das sich auf alle geistigen Werte erstreckt, so ganz offensichtlich auch auf die Fülle der ästhetischen. Diese beginnen ihm nicht erst mit dem künstlerischen

Schaffen; alles in der Welt ist erfüllt von ihnen, jedes Ding, alles Lebendige und alles Menschlich-Seelische ist seinem Wesen nach Träger einer Schönheit eigenster Art; denn durch die Grenzen seines endlichen Daseins hindurch schimmert ewig und unverwischbar die Idee, an der es teilhat. Und dieses Mannigfaltige des Schönen, das an jedem Einzelsein ein anderes ist, macht eben die Sphäre des „Reichtums" aus, in der bewußt zu leben der Mensch berufen ist. Das Moralorgan ist das universale Organon des idealen Seins.

Die Herrlichkeit dieses „schimmernden Reichtums" ist keine jenseitige im Sinne religiöser Transzendenz, wohl aber im Sinne der Platonischen Idee. Es gibt einen beschreitbaren Weg mitten im erdgebundenen Diesseits, zu ihr zu gelangen. Es gibt eine „höchste Tugend", die über allem hergebrachten moralischen Werte steht, ein inneres Verhalten der Harmonie, ein Leben im Gefühl der Einheit und des All. Sie ist nicht begrenzt im Tun, auch nicht in bestimmter Gesinnung gegen diesen oder jenen Mitmenschen; sondern alle Handlung und alles Gesinntsein fließt erst aus ihr — mit der Gesetzlichkeit strenger Folge. Sie stellt die höchsten Anforderungen an die Seele, aber sie erschließt auch den tiefsten Sinn des Lebens. Und wer aus dem Gefühl dieses Sinnes heraus lebt und handelt, dessen Tun besteht vor jedem Wertmaßstab. Die höchste Tugend besteht in nichts anderem als in „dem wunderbaren Reichtum der Seele selbst", im Ausgleich ihrer Fähigkeiten, im Gleichgewicht ihrer Organe. Das Leben in den Sinnen und ihrem Gegenstand, dem Naturellen, ist Selbstverkennung der Seele, ist ihr ewiges Verhängnis. Das höhere Organ ist es, das sie erlöst, indem es sie auf die Herrlichkeit des Idealen führt. Durch seine Macht wird unser Verhältnis zum Göttlichen ein immediates: das Universum zeigt sich uns in der Vielheit seiner Kehrseiten, die einstweilen für uns noch im Nichts schlummern, es entrollt sich das große Schauspiel des Überflusses der Menschenseele.

Ein eigenartiges Bild, das einer heute vergessenen Theorie entnommen ist, schließt diesen Gedankenkreis ab. Die Sonne ist bei ihrer Geburt dunkel, eine schwarze Kruste von Schlacken umgibt sie; aber die Heftigkeit ihres inneren Feuers durchbricht die Kruste, und so entwickelt sie sich im Laufe der Zeiten zu dem strahlenden Gestirn, das sie uns heute ist. Das ist für Hemsterhuis „das vollkommenste Symbol der Menschenseele" in dem Augenblick, wo sie dazu gelangt, die Aktivität ihres erhabenen Urgrundes zu entdecken. Die höchste Aufgabe des Menschen ist, es hierin der Sonne gleichzutun, sich zu ent-

puppen, seine dunkle Schale zu sprengen und leuchtend zu werden gleich ihr.

Was Hemsterhuis hier ahnend erschaut, was in ihm durchbricht durch einen Wust hemmender, zeitbedingter Vorurteile und in Bildern und Gleichnissen sich ringend Bahn bricht ans Licht des Bewußtseins, ist echtes Leben vom Leben der Romantik. Es ist die Entdeckung einer ganzen Sphäre von Lebenswerten, und durch sie hindurchscheinend ein neuer Typus des All-Einheitsbewußtseins; ein neues tieferes Naturgefühl, eine neue reichere Moralität, ein neues freieres Hinstreben zu Gott und ein neues Leben im unendlichen Reichtum des Schönen. Der Platonische Enthusiasmus der Idee wird hier neu geboren, nicht aus der Theorie, sondern aus dem innigsten unverfälschtesten Lebensdrange heraus. So ist es kein Wunder, daß diese Philosophie gerade diejenigen Geister des neu heraufkommenden Zeitalters beflügelte, die diesen Lebensdrang in sich trugen. Der Ideenkreis dieser Lehre ist es, der alles, was stille Sehnsucht und heiliger Schaffensdrang in ihnen war, machtvoll an sich riß. Kein Wunder auch, daß es in erster Linie ein Kreis von Dichtern war, in dem sie heimisch wurde. Es ist der Geist einer allgemeinen Weltästhetik, der sich hier naiv und doch zielbewußt in den hergebrachten Formen antiken und modernen Philosophierens ausspricht. Aber diese Philosophie ist weder ein gedankliches System, noch auch reine Dichtung. Sie ist ein mystisches Ahnen, geniale Vorwegnahme, ist ein bescheidenes, in Form und Inhalt unverbindliches Lebensbekenntnis. Und gerade diese Unverbindlichkeit, dieser lebensvolle Bekenntnischarakter macht das Packende, Überzeugende, Mitreißende in ihr aus. Die Fruchtbarkeit von Hemsterhuis' Ideen besteht eben darin, daß er die eigentliche Arbeit der Konsequenzen und des Zuendedenkens dem kommenden jungen Geschlecht überließ.

Hemsterhuis gehört der Zeit nach weder in die Romantik noch überhaupt in den Abschnitt der Philosophie, mit dem wir es zu tun haben. Aber dem Geist nach gehört er hinein. Dennoch ist seine Bedeutung mit dieser geistigen Zugehörigkeit nicht erschöpft. Gerade wir Heutigen, die wir in den Anfängen einer reinen Wertethik stehen, fühlen in seinem überall tastenden und andeutenden Denken etwas tief Verwandtes durch. Man braucht nur den heutigen Wertbegriff für das zu substituieren, was er Idee oder Wesen (essence) nennt, so gewinnt sein ganzer Gedankenbau mit einem Schlage festen Halt. Der Strukturenreichtum, den er erschaut und dessen Überfülle ihn zur

höchsten Begeisterung erhebt, ist eine reine Wertmannigfaltigkeit. Deutlich schwebt ihm die ideale Welt des Guten und Schönen, d. i. die der Ethik und der Ästhetik, als eine Fülle ewiger ansichseiender Inhalte vor, deutlich weiß er ihre Sphäre von der des Realen und Materialen zu unterscheiden, ohne sie doch ganz von ihr loszureißen. Aber in dieser bewußten Erhebung über das Wirkliche fehlt die philosophisch strenge Methode, die alles zu jener von Descartes geforderten Klarheit und Deutlichkeit erhebt, deren Notwendigkeit er selbst sehr bewußt empfindet. Hemsterhuis ist nicht nur Vorläufer der Romantik, sondern über sie hinaus auch Vorläufer der im Beginn des 20. Jahrhunderts erblühenden Philosophie der Werte. Als solcher ist er bis heute noch unausgeschöpft, noch wenig gewürdigt. Man sollte aber nicht vergessen, daß wenn uns heute die romantischen Dichter und Schleiermacher als Repräsentanten antizipierenden Werterschauens vorschweben, es vielmehr Hemsterhuis ist, dessen stilles seherisches Versenken in das Wertreich sie in ihren lichtvollsten Gedanken erleuchtete und führte.

3. Friedrich Schlegel.

Die Romantik ist unlöslich verknüpft mit der Philosophie Fichtes und des frühen Schelling. Das Reich der Seele in seiner eigentümlichen Selbständigkeit, wie Friedrich Schlegel, Hölderlin und Novalis es suchten, schien seine genaue philosophische Ausprägung in der Lehre vom autonomen, alles erschaffenden Ich zu finden. Mag das nun im Grunde ein Mißverstehen Fichtes sein, es ist doch ein begreifliches und keineswegs unfruchtbares Mißverstehen. Alle Spontaneität liegt nach Fichte in der produktiven Einbildungskraft; und eine solche ist es auch, was den Romantikern vorschwebt. Das Schaffen der Dichtung wurzelt unter allen Umständen in ihr, und dieses Schaffen ist der Brennpunkt im Interesse der Romantik. Daß für Fichte sich über das erkennende Ich die Tatkraft und der Arbeitsernst eines tieferen Hintergrundes, das praktische Ich erhebt, das spielt für die Eigenart romantischen Interesses nur eine untergeordnete Rolle. Die spezifische Form des Seelenlebens selbst macht hier das Wesen aus; und diese Form wird als unerschöpflicher Formenreichtum verstanden. Zunächst ist es ihr eigenes persönliches Seelenleben, dem dieses Interesse gilt; sie sind sich eben bewußt, in ihm den Träger eines neuen Ideengehaltes zu pflegen. Mittelbar aber erstreckt es sich auch auf jede fremde Eigenart, bis in die der ge-

schichtlichen Ferne hinein. Und so wird es verständlich, wie gerade aus der Einstellung dieser Ichkonzentration der historische Sinn erwachen konnte, das Feingefühl für fremde Geistesart, für Formen und Strukturen des Geistigen überhaupt. Was Lessing, Herder und Kant nur dunkel vorgeschwebt hatte, die Idee einer Menschheitsgeschichte als Geistesgeschichte, das rückte diesen Künstlern und Pflegern des Geistigen ins volle Licht des Bewußtseins. Und so erwuchs ihnen eine Aufgabe, die sie freilich nicht erfüllt, wohl aber als die ersten klar erschaut und zu lösen versucht haben, die Aufgabe der Kultur- und Literaturgeschichte. Ohne den mächtigen Anstoß ihrer historischen Vorarbeit wäre die Philosophie Hegels ein Ding der Unmöglichkeit. Nicht nur die Antike erwacht ihnen zu neuem Leben, sondern auch das von der Aufklärung geschmähte und verhöhnte Mittelalter. Und zum erstenmal taucht so das große Gesamtbild eines einheitlichen geistigen Entwicklungszusammenhanges auf, in dem jede Stufe ihr Eigenleben und ihre eigene Bedeutsamkeit hat.

Auch in Friedrich Schlegel ist dieser geschichtliche Sinn lebendig. Aber er ist nicht das Beherrschende in ihm. Ebensowenig ist Philosophie ihm das Höchste. Er ist der typische Romantiker in seiner absoluten Überordnung der Kunst über jede andere Form des Geistigen. Aber er ist deswegen nicht etwa ein geborener Künstler. Dafür ist die philosophische Reflexion doch zu stark in ihm; sie wirkt auflösend, zerstörend auf den Künstler. Eine glückliche Einheit von Poesie und Philosophie schwebt ihm als Lebensziel vor, aber ihm ist es nicht gegeben, sie zu verwirklichen. Er hat weder ein großes Kunstwerk, noch eine strenge Doktrin geschaffen. Wohl aber sind ihm Formulierungen von glückhafter Schärfe gelungen, in deren Paradoxie sich sein und seiner Gesinnungsgenossen kühnes Wollen spiegelt. Diese Formulierungen, ergänzt durch Abrisse hochfliegender Theorien, finden sich verstreut in seinen Dichtungen und kritischen Abhandlungen; am ergiebigsten sind die im „Athenäum" herausgegebenen Fragmente von 1799 und 1800, sowie die Charakteristiken und Kritiken von 1801.

Der Zug zur Metaphysik ist dem Drang des künstlerischen Schaffens irgendwie tief verwandt, beide sind irgendwo in der Seele des Schaffenden eins. Wohl ist Dichtung Sache freier Phantasie, ein göttliches Schweben über dem Wirklichen, Philosophie aber das gedankliche Erfassen, Begreifen, Erschauen des Wirklichen. Nichtsdestoweniger sind sie beide auf dieselbe Welt bezogen, spiegeln beide dasselbe Sein. Es

muß in ihnen selbst den Punkt geben, in dem sie eins sind. Und es muß den Menschen geben, für den sie eins sind. Es ist nur eine Frage der Tiefe ihrer Verwurzelung, diese Einheit in sich selbst zu erfüllen. Dieser Forderung Genüge zu tun, ist Schlegels Sehnsucht; aber er weiß wohl, daß es nur „Bilder der unbegriffenen Wahrheit" sind, wozu er es bringt. Er fühlt diese Sehnsucht als eine Art Religion in sich, als Zug zur Unendlichkeit. Denn das Unendliche ist der gemeinsame Gegenstand von Kunst und Philosophie. Beide aber arbeiten mit den Mitteln der Endlichkeit, wenn auch mit grundverschiedenen. Sie arbeiten also gemeinsam an einer Aufgabe. Das Unendliche, nicht an sich, sondern im Endlichen und mit ihm eins geworden, ist das Wesen des Schönen, das der Künstler schafft, aber auch nicht weniger das Wesen des Wahren, das der Philosoph sucht. Endlichkeit und Unendlichkeit, statisch genommen, als starres Sein, fallen ewig auseinander. Bezieht man sie aber auf Bewegtheit und Lebendigkeit, so ist ihre Identität kein Widersinn und das Streben des Menschengeistes zu ihrer Durchdringung kein utopisches. Leben ist selbst seinem Wesen nach zugleich Unendliches und Endliches, Ewiges und Zeitliches. In der Tiefe ist es das Unfaßbare, Unsagbare; in seinen Ausprägungen, Formen, Erscheinungsweisen ist es das Begrenzte, Ephemere. Was das Leben in seiner unbestreitbaren Wirklichkeit in jedem Augenblick wahrhaft ist, das will der Gedanke, das will das bildhaft Geformte des Geistes in seinen Höhepunkten sein. In diesem Wollen stehen Kunst und Philosophie als Gegenpole da. Eben deswegen halten sie sich die Wage, sind erst zusammen in ihrem Gleichgewicht ein unteilbares Ganzes, „ewig verbunden, obgleich selten beisammen". Denn „in der Mitte begegnen sich ihre verschiedenen Richtungen".

Schlegel ist in der Philosophie weder Subjektivist noch Relativist, wie man ihm zuweilen vorgeworfen hat. Gerade ihm schwebt Philosophie als etwas Absolutes, Überindividuelles vor. „Bei den Ausdrücken ‚seine Philosophie', ‚meine Philosophie' erinnert man sich immer an die Worte des Nathan: Wem eignet Gott? Was ist das für ein Gott, der einem Menschen eignet?" Der Irrtum der vielen, die sich Philosophen nennen, liegt aber tiefer; sie wollen demonstrieren, sie glauben an den Satz des Widerspruchs als Universalmittel der Deduktion, sie begnügen sich mit dem Surrogat, das sie Kritik nennen. In Wirklichkeit ist der Satz des Widerspruchs „nicht einmal das Prinzip der Analyse, nämlich der absoluten, die allein den Namen verdient". Deduktion aber setzt das

zu Beweisende allemal schon voraus. Dieses muß also vor ihr erschaut sein. Die eigentliche Arbeit des Philosophen ist die Intuition. „Subjektiv betrachtet fängt Philosophie doch immer aus der Mitte an wie das epische Gedicht." Dem Wert nach bleibt das Erschauen dem Beweisen unendlich überlegen. Die Philosophie hat „kategorischen Stil", nicht hypothetischen. „Die intellektuale Anschauung ist der kategorische Imperativ der Theorie." Die traditionelle Wertung des gedanklichen Gutes kehrt sich um: das Terrain zu besetzen, darauf kommt es an, nicht auf die Art, wie man sein Recht darauf beweise; behaupten ist mehr als beweisen. „Soll beides gleich gut gemacht werden, so ist es unstreitig viel schwerer zu behaupten als zu beweisen. Es gibt Demonstrationen die Menge, die der Form nach vortrefflich sind, für schiefe und platte Sätze. Leibniz behauptete und Wolf bewies. Das ist genug gesagt."

Diese gefährlichen Sätze werden in ihrer Tendenz noch verstärkt, wenn man hinzunimmt, daß Philosophie über ihren eigentlichen Gegenstand, das All, auch gar nichts beweisen soll. „Das Universum kann man weder erklären noch begreifen, nur anschauen und offenbaren." Das Wesen der Philosophie widerspricht dem geradlinigen Fortschreiten, es hat kyklische Struktur. Alles in ihr ist zugleich Erstes und Letztes. Der „Anfang aus der Mitte" ist kein Bild, sondern Methode. Der Gegenstand des Philosophen ist überall ganz und beisammen, und alles Zerreißen ist hier künstlich. Ein jedes Hineingreifen in ihn greift ihn in der Mitte — oder gar nicht. Der Zusammenhang ist ein innerer, alles läuft in sich selbst zurück. Und zweierlei liegt in diesem Begriff der kyklischen Philosophie. Einerseits ist es dieses, daß auch Zusammenhänge nur als Ganzes geschaut werden, und daß alles Erschließen nur die nachhinkende Exposition des am Ganzen Erschauten ist. Andererseits aber ist darin noch die Einsicht, daß die Vernunft und ihr all-einer Gegenstand, das Wesen des Subjektiven und das des Objektiven, von eben diesem Zusammenhang irgendwie umspannt sind, und daß die Lösung des größten aller philosophischen Probleme, des Standpunktproblems, immer schon vorausgesetzt ist, wo immer der Gedanke sich zu philosophischer Höhe erhebt. Und hier ist der Punkt, an dem Schlegels eigene Weltansicht metaphysisch verwurzelt ist und sich als mystischer Realismus erweist. „Die Philosophie ist eine Ellipse. Das Zentrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz der Vernunft. Das andere ist die Idee des Universums, und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion." In diesem Gedanken ist etwas, was an Hegel gemahnt, etwas, was

sich wenigstens im Sinne des späteren Hegelschen Systems am vollständigsten verstehen läßt. Die Vernunft fängt bei sich selber an, sie bleibt philosophierend auch ewig bei sich selbst; nichtsdestoweniger ist in die Fäden, die sie als die ihrigen verfolgt, gerade ihr Gegenstück und ewiges Objekt, die Welt, mit eingesponnen. Ihr Gegenpol liegt nicht außer ihr, aber auch nicht in ihr im gewöhnlichen Sinne des Idealismus. Die Philosophie ist die Spannweite beider gegeneinander, aber sie kennt sich nie aus in dieser ihrer Ganzheit. Sie geht über in Religion, in mystisches Schauen und Sicheinswissen mit dem All. Die ungeheure Aufgabe, die der Philosophie aus dieser Einsicht erwächst, geht über jedes menschlich-subjektive Können hinaus. Es ist utopisch, daß ein einzelner Kopf die Philosophie umspanne oder gar durchführe. Sie bleibt für den Einzelnen Idee. Als Annäherung an sie schwebt Schlegel das Ideal platonisch gemeinschaftlicher Philosophie vor. Philosophie muß auch äußerlich kyklisch sein, den Kreis der Philosophierenden umspannen und innerlich in der Einheit ihrer Idee verbinden. Man hat genugsam über die „Symphilosophie" der Romantiker gelächelt, wobei es nicht an Berufungen auf ihr eigenes selbstironisierendes Zeugnis gefehlt hat, daß es tatsächlich mehr auf ein „Symfaulenzen" herauskam. Doch ist die Idee des Symphilosophierens damit nicht abgetan. Gewiß fehlte es dem engeren Romantikerkreis an systematischen Köpfen, und Schlegel weiß, daß er selbst auch keiner ist. Aber die Idee des gemeinsamen philosophischen Suchens ist doch hier auf eine Höhe getrieben, die an sich ebenso vorbildlich ist, wie die in den antiken Philosophenschulen der klassischen Zeit, und das Verschwinden der Person hinter dem Gedanken, das Verblassen des geistigen Mein und Dein, spüren wir noch heute in den Editionen der Athenäumszeit, wo wir bis in die Einzelheiten hinein Schwierigkeiten haben zu unterscheiden, welches Fragment Schleiermacher oder Schlegel oder Novalis angehört.

Soweit tragen Schlegels Ideen rein positiven Charakter. Den Widerhaken, das auflösende Element, trägt erst das Prinzip der Ironie hinein. Er weiß es an Fichtes Lehre zu rühmen, daß sie niemals bloß Philosophie, sondern immer zugleich Philosophie der Philosophie sei. Das philosophische Denken hat über alle besonderen Gegenstände hinaus, ja über das Universum, das materielle wie das geistige, hinaus noch sich selbst zum Gegenstande. Und hier ist der Punkt, in dem es sich überschlägt. Denn hier wird es ins Subjektive zurückgebogen. Der Philosoph ist sich selbst „ein interessantes philosophisches Phänomen".

Indem er philosophiert, ist er Gegenstand seines eigenen Witzes, seiner Ironie. Die gefährliche Verwandtschaft zwischen philosophischem Gedanken und Witz, die der Form nach ihren Grund im Wesen der Paradoxie hat, verlockt Schlegel hier auf einen Abweg, der freilich bei ihm wie eine Art Ersatz für die fehlende systematische Ader wirkt. In der Dichtung ist ihm Ironie die Selbstaufhebung des Künstlers in seiner Kunst. Freilich wo der Künstler der ganzen Höhe eines solchen Darüberstehens nicht fähig ist, resp. das Werk nicht das vollwertige Ausmaß innerer Größe dafür hat, wird Ironie auch in der Dichtung leicht zur Selbstvernichtung der Sache. Schlegel selbst ist in seinen Dichtungen der beste Beweis dafür. In der Philosophie aber, deren Wesen ein an sich objektives ist, läßt dieselbe Ironie unwillkürlich den Gedanken mitsamt seinem ganzen Gehalt sich dem Charakter des „Witzes" nähern. Sie wird zur objektiven Selbstzerstörung.

Dennoch ist damit das Wesen der Ironie nicht getroffen. Der philosophische Gedanke ist seiner Natur nach paradox. Er steht immer im Widerspruch zum gemeinen Verstand, schlägt ihm ins Gesicht. Alles Denken ist „divinieren"; in der Philosophie geht der Weg zur Wissenschaft durch die Kunst. „An genialischem Unbewußtsein können die Philosophen, dünkt mich, den Dichtern den Rang wohl streitig machen." Sich selbst aber wird die Divination paradox dadurch, daß sie auf sich selbst reflektiert. Diese Paradoxie vermißt Schlegel bei der Philosophie; „über keinen Gegenstand philosophieren sie seltener als über die Philosophie". Es ist die Ironie, die er vermißt, der Witz, der über den gedachten Gedanken sogleich hinausfliegt, mit ihm spielt, über ihm schweben bleibt. „Ironie ist die Form des Paradoxen; paradox ist alles, was zugleich gut und groß ist." Ironie schwebt ihm nicht als Vernichtung vor, sondern als Erfüllung, wie sehr immer er selbst sein Werk durch sie vernichten mag. „Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie, welche man logische Schönheit definieren möchte." Hier sieht man deutlich, was ihm der oberste Wertgesichtspunkt der Philosophie ist: nicht Wahrheit, nicht Erkennen, sondern Schönheit. Daher die mystische Identität von Philosophie und Poesie. Ein geniales Spiel sondergleichen, das der Gedanke mit sich selbst treibt, ist ihm die höchste Blüte des Geistes. Um ihretwillen ist alle Geistesarbeit da. Der Platonische Sokrates gewinnt ihm von hier aus eine ins Ewige und Absolute gesteigerte symbolische Bedeutung: „Die Sokratische Ironie ist die einzige durchaus unwillkürliche und doch durchaus besonnene Verstellung.

Es ist gleich unmöglich, sie zu verkennen und sie zu verraten. Wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständnis ein Rätsel. Sie soll niemanden täuschen als die, welche sie für Täuschung halten und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnden, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll alles Scherz und alles Ernst sein, alles treuherzig offen und alles tief verstellt . . . Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig."

So gewinnt es sogar eine gewisse Berechtigung, wenn Schlegel der Kategorie des Witzes eine breite, ja führende Stellung in der Philosophie einräumt. Wäre der Gedanke der Größe seines Gegenstandes (des Unbedingten) adäquat, so wäre dieses Verfahren selbst nichts als ein schlechter Witz. Aber dem ist nicht so. Schlegel ist tief durchdrungen von der mystischen Unsagbarkeit und Unfaßbarkeit alles dessen, was letzter und eigentlicher Gegenstand des Gedankens ist. Und so ist der Witz, mit dem der Gedanke zum Schluß sich selbst ironisiert, sich aufhebt, gerade das tief berechtigte, grandiose Geständnis der eigenen Ohnmacht. Und damit ist er mittelbar die Rehabilitation des durch den Gedanken verkürzten und entstellten Irrationalen. Es ist ein ahnendes Sichherantasten an das Unnahbare, der Sprung des Gedankens ins Leere, der freilich nie auf festen Boden führt, wohl aber ein unmittelbares Bewußtsein dieses festen Bodens, nämlich des allein Realen, mit sich bringt, indem der Gedanke hier bewußt sich selbst preisgibt. Die Form dieses Sich-Preisgebens ist die Ironie, der Witz, das Lachen über sich selbst.

Es ist Schlegel ganz ernst damit, wenn er Fichte als Meister des Witzes gelten läßt, ja wenn er sogar Kant für witzig erklärt — was man freilich nicht mehr so recht empfinde, weil die Bänkelsänger, die Kantianer, ihn „abgesungen" hätten. Der Witz ist eine allen wahrhaft Großen eigentümliche Kategorie sui generis, ja ein Wertmaßstab des Großen; es ist mit ihm nicht anders als mit Perlen und Edelsteinen: „der Wert steigt mit der Größe ganz unverhältnismäßig". Man kann aus Schlegels Fragmenten eine ganze Philosophie des Witzes herauslesen; und aus ihr ist der eigentliche Sinn seiner vielberufenen Ironie zu gewinnen,

nicht umgekehrt! Der Witz ist nicht charakterisiert durch Komik, so wenig als durch den Humor. Er ist diejenige Form des Geistigen, die da bleibt, wenn jede andere Form versagt. Er ist das Bewußtsein dieses Versagens. Daher denn auch das scheinbar rein Formale in ihm, das Versagen des Inhalts. In ihm weiß der Geist um sein Versagen, aber das Eingeständnis der Leere rettet ihm die Sache über dieses Versagen hinaus. Um Sein und Nichtsein geht es in ihm; in ihm nimmt das Sein die Form des Nichtseins an. „Witz ist die Erscheinung, der äußere Blitz der Phantasie. Daher seine Göttlichkeit und das Witzähnliche der Mystik." Und „nichts ist witziger und grotesker als die alte Mythologie und das Christentum; das macht, weil sie so mystisch sind". Es ist ein neuer Sinn, der hier dem Witz gegeben wird, wie es der alte Sinn ist, der hier der Ironie wiedergegeben wird. Beide sind in diesem Sinne Element der Poesie und Philosophie, und — so frivol es klingen mag — der Religion. Aber das heißt nicht, daß Philosophie ein Witz und Religion Ironie sei; sondern daß Witz wie Ironie eben tief philosophisch und religiös in ihrem Wesen sind.

Solche und ähnliche Paradoxien muten einen freilich an wie ein leichtfertiges Spiel, wie das Lachen des Künstlers über den Ernst und die Schwere des Philosophen. Wäre es Schlegel gelungen, ein System zu schaffen, das den Ansprüchen der „kyklischen Philosophie" entsprochen hätte, so würde es niemandem einfallen, ihm diesen Vorwurf zu machen. Aber die kyklische Philosophie erhob Anforderungen, denen nicht nur er, sondern überhaupt ein einzelner nicht wohl gewachsen sein konnte. Sie setzte die Universalität der Bildung voraus, die Synthese von Geschichte und Systematik, forderte die Ausdehnung der Fichteschen intellektualen Anschauung auf alle Erscheinungsformen des Geistes, forderte die Auswertung und Einbeziehung des geschichtlichen Gutes in den Gesichtskreis philosophischen Denkens — eine Arbeit, wie sie später Hegels Phänomenologie versucht hat. Die Idee der Universalität war leichter zu fassen als durchzuführen. Daß Schlegels mehr künstlerische als philosophische Natur hier sehr bald ihre Grenzen fand, ist sehr begreiflich. Wollte er der Idee dennoch treu bleiben, so bedurfte er eines Stilmittels, das der Aufgabe recht gab eben in seinem persönlichen Versagen. Das leistete die Ironie. Schlegel gehört nicht zu denjenigen unsystematischen Köpfen, die aus ihrer Unfähigkeit zum System eine Tugend machen. Er verteidigt die Systemidee, er sieht sie als Notwendigkeit ein. Aber er für seine Person streicht die Segel vor

ihr. Die große Philosophie des Geistes, die ihm vorschwebt, bleibt Desiderat. Und der Enthusiasmus dieses Desiderates ist es, der zum Witz greift, zum Lachen über sein in der Tat kläglich zurückbleibendes wirkliches Können. Und so bleibt ihm die „Freude an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum besten zu haben." —

Bekannter als seine Ideen zum Wesen der Philosophie sind die zum Wesen der Kunst geworden. Hier war Schlegel in seinem Element, hier hatte sein Denken den Sinn einer Rechtfertigung derjenigen Dichtung, die ihm als die neu aufkommende der Romantik vorschwebte. Der romantische Dichter soll nicht hinter seinem Werk verschwinden wie der klassische, er soll mit darin sein mit seiner ganzen persönlichen Eigenart; und der Leser soll ihn durch die Dichtung hindurch spüren, soll den Flügelschlag seines Geistes auch als solchen fühlen. Die Objektivität des Werkes ist nicht das Letzte und Höchste, sondern das schaffende Genie. Dann aber muß der Künstler auf sich selbst reflektieren, muß immer zugleich der Philosoph seiner Kunst sein. Er soll ein Wissen haben um die Vorgänge in ihm. Aber dieses Wissen gerade hat seine Grenze in dem tief Geheimnisvollen des künstlerischen Schaffens. Sein philosophisches Selbstbewußtsein also ist es gerade, was ihn belehrt, daß er mehr ist, als er in sich zu sehen imstande ist. Die Selbstdurchdringung vermöge des Gedankens hält nicht Schritt mit dem Sein des durchdrungenen Selbst, dem Künstlersein. Denn sein reales Tun besteht in einer Synthese des Unendlichen und des Endlichen. Die Metaphysik seines Schaffens ist diese, daß er in die Endlichkeit eines Werkes das Unendliche einer ihn selbst überragenden Idee hineinbannt. Sein eigenes Künstlersein ist in keinem Augenblick vollendet, es entsteht immer erst in diesem metaphysischen Akt. Und er selbst mit seinem Ich ist das Opfer dieses Wunders. „Der Künstler, der nicht sein ganzes Selbst preisgibt, ist ein unnützer Knecht." Und „der geheime Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist . . . Alle Künstler sind Decier . . In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung". Ein Mittler ist derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt und sich selbst vernichtend preisgibt, um dieses Göttliche zu verkündigen, darzustellen, mitzuteilen. So ist das Tun des Künstlers als Mittlers im Akt des Schaffens ein doppeltes: Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Der Künstler kann also nicht anders als den Stachel der Ironie gegen sich selbst wenden. Aber freilich ist das nur gerechtfertigt, wenn der Gehalt dessen, was er vermittelt,

es so fordert. Die Ironie ist hier so wenig wie in der Philosophie ein Spiel. „Nur derjenige kann ein Künstler sein, welcher eine eigene Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen hat." Hat er dieses nicht, so wird die Ironie zur Farce, zur leeren Selbstbespiegelung — eine Gefahr, der weder Schlegel noch die anderen Romantiker ganz entgangen sind. Das Wissen um das große Mittel höchster Künstlerschaft treibt sie, die gerade als Künstler nicht das Höchste leisten, zur Selbstparodie, zum Zynismus.

Für das Wesen des Künstlers ist ihm kein Ausdruck zu hoch. Was die Menschen unter den übrigen Gebilden der Erde, das sind die Künstler unter den Menschen. „Ein Künstler ist, wer sein Zentrum in sich selbst hat. Wem es da fehlt, der muß einen bestimmten Führer und Mittler außer sich wählen . ." Der Künstler erfüllt eine einzigartige Mission unter den Menschen, er vermittelt ihnen das zentrale Etwas, um das ihr Leben sich drehen kann, ohne das es inhaltslos ist, die Idee. „Denn ohne lebendiges Zentrum kann der Mensch nicht sein, und hat er es noch nicht in sich, so darf er es nur in einem Menschen suchen, und nur ein Mensch und dessen Zentrum kann das seinige reizen und wecken." Der Künstler lebt ein Leben eigener Art, ein „hohes Leben"; eine ganze Welt ist dieses Leben in ihm, und eine größere als die sichtbare. „Es gibt keine große Welt als die Welt der Künstler." Und der Gedanke vom Zentrum überträgt sich ins Kosmische. Der Künstler ist der Mittler der Idee und des Unendlichen; sein Schaffen ist das zentrale im gemeinsamen Geistesleben der Menschheit; er ist es, der den Menschen das Gesamtbewußtsein gibt durch das Leben der Idee, die er pflanzt, über den Wechsel der Zeiten und Individuen hinaus. „Durch die Künstler wird die Menschheit ein Individuum, indem sie Vorwelt und Nachwelt in der Gegenwart verknüpfen. Sie sind das höhere Seelenorgan, wo die Lebensgeister der ganzen äußeren Menschheit zusammentreffen, und in welchem die innere zunächst wirkt."

Das Tun des Künstlers grenzt unmittelbar an Religion. „Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit." Freilich gilt das nicht vom Tun des Mathematikers, wenn er das mathematisch Unendliche in die Rechnung einbezieht. Wohl aber gilt es vom Philosophen und vom Dichter. Poesie und Philosophie münden beide ins Ewige, haben Ausgang und Zielpunkt in ihm. Ein Dichter ohne Religion ist ein Widerspruch in sich selbst. „Religion ist die allbelebende Weltseele

der Bildung, das vierte unsichtbare Element zu Philosophie, Moral und Poesie." Aber dieses vierte Element ist von eigener Artung und Gefahr, es gleicht dem Feuer, das „wo es gebunden ist, in der Stille allgegenwärtig wohltut, und nur durch Gewalt und Reiz von außen in furchtbare Zerstörung ausbricht." Wie es eine neue Philosophie ist, die Schlegel vorschwebt, so auch eine neue Religion. Es ist eine Religion des ewigen Lebens im Diesseits, mitten im Erdenleben, eines Lebens im Unendlichen inmitten der Endlichkeit, ein ständiges Teilhaben an der unsichtbaren Welt. Dieses ewige Leben ist „nur in Gott zu suchen; in ihm leben alle Geister, er ist ein Abyssus von Individualität, das einzige unendlich Volle." Wie für Hemsterhuis so ist auch für Schlegel die Mystik die eigentliche Form der Religion, eine Form, an der kein tötender Buchstabe ist, sondern nur lebendig machender Geist. Sie ist eine Sehnsucht und eine Erfüllung, hoch über allen Dogmen und Abstraktionen. „Jeder Begriff von Gott ist leeres Geschwätz. Aber die Idee der Gottheit ist die Idee aller Ideen." Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches; zunächst und am eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen, in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerkes. Gott ist nicht erschaubar wie das Universum, er offenbart sich nur in der Tiefe des Geistes; und so steht sich der Geist selber im Wege beim Anschauen Gottes. Er muß sich schlechthin Objekt sein, dessen Zentrum der Anschauende außer sich setzt. Hier ist es, wo der Mensch des Mittlers bedarf; aber nur der Mensch kann ihm Mittler sein. Darum muß der Mittler sich selbst vernichten und preisgeben, wie es der Künstler vollbringt, um das in sich wahrgenommene Göttliche zu verkündigen. Das religiöse Bewußtsein des Menschen bedarf des Künstlertums, der Genialität. Das Genie ist der wahre Mittler Gottes. „Genie zu haben ist der natürliche Zustand des Menschen," und im goldenen Zeitalter war das Genie allgemein, wie die Liebe.

Schlegel hat diesen Gedanken einer neuen Religion so wenig durchgeführt wie seine Ästhetik. Er hat ihn als Fragment hingeworfen, unscharf umrissen, kaum sichtbar abgegrenzt gegen die Nachbargebiete. In seinem späteren Leben ist er gerade an ihm vollständig verzweifelt, wie seine Bekehrung zum Katholizismus beweist. Aber in den großen Jahren seiner vollen inneren Lebendigkeit war die Idee dieser aus dem Künstlertum geborenen neuen Religion sein höchster Stolz, und es fehlte ihm nicht am Glauben, daß sie siegen werde über Aufklärung, Unverstand und Aberglauben. „Die einzige bedeutende Opposition gegen die überall

aufkeimende Religion der Menschen und Künstler ist von den wenigen eigentlichen Christen zu erwarten, die es noch gibt. Aber auch sie, wenn die Morgensonne wirklich emporsteigt, werden schon niederfallen und anbeten." So sehr fühlte er sich als Repräsentant einer neuen religiös schöpferischen Zeit. Das Christentum schien ihm dem Tode verfallen, weil es „eine Religion des Todes" ist. Was er suchte, war eine Religion des Lebens. —

Der Gedanke der neuen Bildung und der neuen Lebenselemente führte Schlegel konsequent auf den weiteren Gedanken neuer Lebenswerte und überhaupt einer neuen Moral hinaus. Er hat in dieser Hinsicht sogar Bestimmteres und fester Umrissenes geliefert als in Ästhetik und Religionsphilosophie. Die Romantik wollte unmittelbar ins Leben treten, wollte dort wirken und reformieren. Die Reform des Lebens selbst aber mußte ihre Gesichtspunkte bestimmen als Inhalte der Lebensrichtung; und so stieß sie hier auf die ethische Grundfrage nach dem sittlich Wertvollen. Rücksichtslos und schroff wie überall spricht Schlegel auch hier in hingeworfenen Fragmenten aus, was er keimhaft in sich fühlt. Und er trifft, den Spuren Hemsterhuis' folgend, einen Punkt, der nicht nur in der herrschenden Moral, sondern auch in der philosophischen Ethik schlechterdings fehlte.

Schlegel ist hellhörig für die leisen Anklänge des Neuartigen in der großen Zeit, der er angehört. Er glaubt an den „Genius des Zeitalters", den „höchsten Genossen des Bundes, den Meister der Meister", und läßt sich nach innen lauschend führen von ihm. „Dann wird auch der Genius der Zeit erscheinen und wird euch leise andeuten, was schicklich sei und was nicht." In diesem Punkte hat die Philosophie versagt; auch Kant und Fichte haben das geheime Mahnen des Genius nicht vernommen. Der Künstler hat ein feineres Ohr. „Die Forderungen und Spuren einer Moral, die mehr wäre als der praktische Teil der Philosophie, werden immer lauter und deutlicher." Warum sollte es eigentlich nicht auch unmoralische Menschen geben dürfen, so gut wie unphilosophische und unpoetische? Der Unmoralische ist ja als solcher nicht illegal, mit ihm läßt sich leben, sofern er nur menschliche Gemeinschaft nicht verletzt. „Nur antipolitische und unrechtliche Menschen können nicht geduldet werden." Kant hatte aufs strengste geschieden zwischen Moralität und Legalität. Der Unmoralische negiert nur ideelle Gebote allgemeiner Art, er bringt sich selbst um eine als solche anerkannte Dignität. Aber wie steht es um diese Dignität selbst? Ist es

gerechtfertigt, Moralität auf sie allein zu beziehen? Darf das Wesen der Moral in allgemeinen Menschenpflichten aufgehen? Hat der Mensch nicht eine höhere Bestimmung, einen inneren „Beruf", den zu erfüllen wichtiger ist als jede Pflicht? „Die Pflicht der Kantianer verhält sich zu dem Gebot der Ehre, der Stimme des Berufs und der Gottheit in uns, wie die getrocknete Pflanze zur frischen Blume am lebendigen Stamm." Sieht man genauer zu, so findet man, daß das Primäre des moralischen Bewußtseins gerade ein Freiheitsdrang ist, ein Verspüren innerer Gesetzlichkeit, die mit Pflichten nichts zu tun hat. „Die erste Regung der Sittlichkeit ist Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und konventionelle Rechtlichkeit und eine grenzenlose Reizbarkeit des Gemüts." Diejenigen, welche für den wahrhaft sittlichen Menschen zu den höchst seltenen Ausnahmen gehören, die er als Wesen seiner Art, als Mitbürger seiner Welt betrachten kann, hält der Pöbel für Verbrecher oder Exempel der Unsittlichkeit. Auch die herrschende Religion ist in diesem Punkte nicht weiser als der gemeine Menschenverstand, „die eigentliche Zentralanschauung des Christentums ist die Sünde". Sünde aber ist der Komplementärbegriff des autoritativen Gebots. Freilich hat Religion noch eine andere, tiefere Natur; sie ist eine metaphysische Kraft, aber diese Kraft ist nicht die des Sittlichen. „Trennt die Religion ganz von der Moral, so habt ihr die eigentliche Energie des Bösen im Menschen, das furchtbare, grausame, wütende und unmenschliche Prinzip, das ursprünglich in seinem Geiste liegt." Religion ist eine dunkle Macht. Moralität muß zu ihr noch hinzutreten. Reißt man sie von ihr los, so straft sich die Trennung des Untrennbaren hier am schrecklichsten. Denn ursprünglich ist im Menschen die Einheit beider. In ihm selbst muß die Quelle des Sittlichen sein, ein Born der Freiheit. „Frei ist der Mensch, wenn er Gott hervorbringt oder sichtbar macht, und dadurch wird er unsterblich."

Das Paradoxe dieser Sätze ist nicht ungewollt. „Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein." Der Widerspruch gegen das Hergebrachte und Verbriefte ist nicht zu scheuen. Denn die echte Quelle der Moralität ist nicht zu verkennen, wenn man auf Eigenart und eigenen Sinn des Individuums hinblickt. Hemsterhuis hatte vom Moralorgan der Seele gesprochen, und mit ihm hatte er den „schimmernden Reichtum der seelischen Welt" geschaut. Schlegel ist darin ganz sein Jünger. Nur greift er kühner in die Fülle individueller Eigenart hinein. In ihr entdeckt er ein neues Gesetz der Moral. Es gibt einen urwüchsigen „Instinkt

der sittlichen Größe, den wir Gemüt nennen"; er darf nur sprechen lernen, so hat er Geist. „Und wenn er reif ist, hat er Sinn für alles." Wer ihn nicht hat, begreift nur das Gemeinsame, Gemeine, das seiner Plattheit gleicht. „Der platte Mensch beurteilt alle anderen Menschen wie Menschen, behandelt sie aber wie Sachen und begreift es durchaus nicht, daß sie andere Menschen sind als er." Wie, wenn nun gerade das Andersartige im Anderen das Wesentliche wäre? Und kann man zweifeln, daß es das ist, da doch gerade dieses es ist, was in ihm strebt, kämpft, leidet und nach Freiheit ringt! Das allgemeine Mitgefühl ist hier ein gar zu enges Prinzip des moralischen Geistes. „Der wahre Geistliche fühlt immer etwas Höheres als Mitgefühl." Er fühlt die Eigenart des Anderen, sie ist ihm geheiligt, nicht weil sie die des Anderen, sondern weil sie Eigenart ist. Er hat für sie Raum, Spannweite, Liberalität. Er spürt das Einzigartige in ihm, den Wert. „Liberal ist,... wer alles, was handelt, ist und wird, nach dem Maß seiner Kraft heilig hält und an allem Leben Anteil nimmt, ohne sich durch beschränkte Ansichten zum Haß oder zum Geringschätzen desselben verführen zu lassen." Ihm ist jedes unendliche Individuum Gott; und jedes menschliche Individuum ist ihm unendlich, das die Idee seines Wesens nicht verkrüppeln läßt unter engherzigen Pflichten und Geboten; für ihn „gibt's so viele Götter als Ideale". Denn „gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Persönlichkeit ist so viel nicht gelegen. Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus".

Der Ausdruck „Egoismus" berührt die gefährliche Seite dieser Moral. Individualismus wäre das passendere Wort. Der Egoismus haftet, wie jedermann weiß, in erster Linie an den niederen Trieben und Lüsten des Menschen. Seine Grundlage ist eudämonistisch und kann sich verflachen bis zum Hedonismus. Es kann nun nicht behauptet werden, daß Schlegel dieser Sackgasse der Ethik ganz entgangen wäre. In seinem Leben wie in seiner Dichtung ist manches, was hierzu Neigung zeigt, wenn auch die damals wie heute übliche Verketzerung der „Lucinde" ein platter Mißverstand ist. Die Idee der neuen Moral, die er im Auge hat, steht von alledem unberührt da; sie besteht in der Entdeckung des Eigenwertes der Individualität als solcher. Es ist Schlegel gar nicht eingefallen, um ihretwillen die allgemeinen Maßstäbe der Moral schlechtweg aufzuheben; ihre Anerkennung darf nur nicht, wie gemeinhin geschieht, dahin führen, den Eigenwert des Individuums zu

negieren. Ob Schlegel diese kritische Haltung überall festgehalten habe, mag immerhin fraglich bleiben; jedenfalls liegt sie im Geist der Sache.

Es ist an diesem wichtigen Punkte alles daran gelegen, daß man sich klarmache, wie himmelfern der Gedanke des Individualismus hier von allem passiven Sichgehenlassen oder rücksichtslosen Sichausleben ist. Nicht sein Glück sucht derjenige, der den „höchsten Beruf" der Selbstbildung erfüllt. Es ist eine Aufgabe, die er an sich selbst zu erfüllen hat, die er aber nicht für sich selbst allein erfüllt, sondern für alle und jeden. Das Ursprüngliche und Ewige im Menschen ist ja nicht für ihn allein da; seine Entwicklung und Pflege bereichert objektiv die Welt, erfüllt das Universum. Die Personalität ist allgemein; jeder ist Person. Die Individualität ist jedem eine andere, jeder kann dem Anderen nur er selbst sein — bestenfalls, wenn nämlich er sein Selbst zur Blüte zu bringen weiß. Er verkennt seinen Beruf im Leben, wenn er seinen Beruf an sich selbst verkennt. Das muß dem, der nur gemeinsame Imperative kennt, paradox scheinen. Aber eben Moralität ohne Paradoxie ist gemein. „Die Grundsätze sind nur Mittel, der Beruf ist Zweck an sich." Leben im sittlichen Sinne gibt es nur von innen heraus, aus dem Gefühl des „Berufs" und der inneren Idee. „Man lebt nur, sofern man nach seinen eigenen Ideen lebt." Man kann solchen „Beruf" nicht erstreben, man kann ihn nur erfüllen, wenn man ihn hat. In ihm allein wurzelt echte Sittlichkeit. Daher „nach der Sittlichkeit zu streben ist wohl der schlechteste Zeitvertreib"; das ist, als wollte man sich eine Seele, einen Geist „angewöhnen". Nicht ein Eudämonismus, sondern eine Metaphysik der Persönlichkeit steckt in diesem Individualismus. „Wir wissen nicht, was ein Mensch sei, bis wir aus dem Wesen der Menschheit begreifen, warum es Menschen gibt, die Sinn und Geist haben, andere, denen sie fehlen." Wie für Leibniz die Monade, so ist für Schlegel der Mensch ein ganzer unendlicher Mikrokosmos, dessen metaphysische Bestimmung seine Selbstentfaltung ist. „Denke dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst du einen Menschen."

Das Wesen eines Menschen ist nicht damit erschöpft, was er zufällig geworden ist — sei es durch äußere oder innere Faktoren. Es geht in seinem empirischen Wesen nicht auf. Idee und „Beruf" in ihm liegen immer über seine Wirklichkeit hinaus. Der Mensch als sittliches Wesen ist gewissermaßen das Gegenstück zum Menschen als Künstler. Der Künstler hat seine Erfüllung darin, daß er sein ganzes Selbst preisgibt an die Idee, die aus ihm heraustritt und Objekt wird, an sein Werk.

Der sittliche Mensch dagegen hat die seinige darin, daß er sein Selbst erschaue und erfülle; er ist handelnd sein eigenes Objekt, sein eigenes nie erfülltes Werk. Seine Selbstbildung ist sein Kunstwerk. Und dieses Bildungsideal ist universal zu denken. „Nicht auf die Sitten allein ist die Tugend anwendbar; sie gilt auch für Kunst und Wissenschaft, die ihre Rechte und Pflichten haben." Denn „Tugend ist zur Energie gewordene Vernunft". Der in diesem Bildungssinne ungebildete Mensch ist die Karikatur seiner selbst. Er ist das traurige Phänomen der verfehlten, unwirklich gebliebenen Idee. Der „Mensch" im vollen Sinne des Wortes, „der Geistliche", kann nur erscheinen unter den empirischen Menschen, indem er nichts will auf der Erde, als das Endliche zum Ewigen bilden; er muß sein Leben zum Kunstwerk gestalten, „und so muß er, mag auch sein Geschäft Namen haben, wie es will, ein Künstler sein und bleiben".

Von diesem Gesichtspunkt aus verschiebt sich der moralische Wirklichkeitsbegriff. Das, was wir vor Augen sehen, der empirische Mensch, ist gar nicht der wirkliche. Seine Wirklichkeit ist die Erfüllung seiner Idee, und diese gerade ist empirisch unvollendet. „Die meisten Menschen sind wie Leibnizens mögliche Welten, nur gleichberechtigte Prätendenten der Existenz. Es gibt wenig Existenten." Die Anwartschaft auf Wirklichkeit hat jeder, aber nicht jeder dringt zu ihr durch. Im Wesen des Menschen liegt etwas, was eben über das Menschliche, wie es ist, hinaus muß, um wirklich zu werden: „es ist der Menschheit eigen, daß sie sich über die Menschheit erheben muß". Die Erhebung geschieht nicht durch Grundsätze, sondern durch den „Beruf", die Idee. Grundsätze sind der Menschheit gemeinsam, durch sie kann sich niemand über die Menschheit erheben. Wohl aber durch das Eigenwesen des Individuums, durch das Ursprüngliche, Originale im Menschen. „Alle Selbständigkeit ist ursprünglich, ist Originalität, und alle Originalität ist moralisch, ist Originalität des ganzen Menschen. Ohne sie keine Energie der Vernunft und keine Schönheit des Gemüts." So gründet sich der Schlegelsche Individualismus letzten Endes auf den Kant-Fichteschen Grundsatz, daß Autonomie die erste Bedingung des sittlichen Wesens ist. Der Unterschied liegt nur darin: es ist hier nicht mehr die Autonomie einer allgemeinen praktischen Vernunft, sondern die des individuellen Menschengeistes in seiner konkreten Fülle.

Schlegel hat seine individualistische Moral durch die Schroffheiten und Übertreibungen seines aphoristischen Stils mehr verdunkelt als

erhellt. Es ist aber gar nicht nötig, sie durchaus im Sinne dieser Übertreibungen zu verstehen. Sie verträgt sich sehr wohl mit den berechtigten Ansprüchen einer allgemeinen Moral. Sie ist die natürliche und durchaus geforderte Ergänzung einer solchen, sie erschaut und verfolgt den Komplementärwert zu ihr. Die Synthese beider fehlt natürlich bei Schlegel, er ist gar zu heftig erfaßt von seinem Gedanken, steht gar zu sehr in seinem Bann, um ihm selbst wieder objektiv abwägend gegenüberzutreten. Immerhin darf man nicht übersehen, daß eine zweite weniger originelle Gedankenreihe in ihm der individualistischen die Wage hält. Es ist der mystisch-kosmische Gedanke, der auch in der Ethik nicht versagt und sie gleichsam rückwärts an das Universum fesselt. Deutlichen Ausdruck findet das in der Rolle, welche die Liebe bei ihm spielt. Die Liebe, welche die Individuen verbindet und sie ins Überindividuelle hinaufreißt, ist auch für Schlegel eine sittliche Grundkraft: „Nur durch die Liebe und durch das Bewußtsein der Liebe wird der Mensch zum Menschen." Freilich denkt Schlegel nicht an an allgemeine Menschenliebe, sondern an persönliche Liebe. Aber auch diese verknüpft, sie ist ein metaphysisches Band. Dieses Band und seine Gemeinschaft zu verleugnen konnte keinem ferner liegen als Schlegel, dem sogar Philosophie und Dichtung als Sache der Gemeinsamkeit galten. Der Eigenwert des Individuellen, den der Mensch entwickeln soll, der innere „Beruf", den er erfüllen soll, sie heben das geistige Universum menschlich-sittlicher Gemeinschaft nicht auf; sie geben ihm vielmehr den Inhalt, die Fülle der geistigen Mannigfaltigkeit, ja die eigentliche moralische Wirklichkeit. Die Fruchtbarkeit dieses Gesichtspunktes ist nicht auf die engere Moral beschränkt; sie bewährt sich auf allen Lebensgebieten, auch dort, wo der Mensch sich für das Objektivste einsetzt, wie in der Wissenschaft. Dem Künstler, der ein Werk schafft, ist ein gewisser Individualismus das Lebenselement. Aber auch dem Historiker werden erst durch ihn die Augen geöffnet. Der Gegenstand der Geschichte, insonderheit der Geistesgeschichte, wie sie Schlegel vorschwebt, ist immer ein streng individueller. Gerade das Einzigartige, Fremdartige, Abweichende ist zu erfassen. Hier ist mit allgemeinen Maßstäben nichts zu machen. Die Geistesart einer unwiderbringlich vergangenen Zeit, das besondere Ethos einer Persönlichkeit, das nur noch durch Spuren ihrer Taten zu uns redet, — wenn man sie nicht im Geiste ihres eigenen Geistes, im Lichte ihrer eigenen Idee versteht, so versteht man sie überhaupt nicht. Nichts ist daher lehrreicher — auch für den heutigen Geschichtler —

als der beißende Sarkasmus, mit dem Schlegel, an der Wiege der neuen Geschichtsforschung stehend, das seichte Verfahren historischer Verallgemeinerung aus der Analogie des eigenen kleinen Selbst geißelt. „Die beiden Hauptgrundsätze der sogenannten historischen Kritik sind das Postulat der Gemeinheit und das Axiom der Gewöhnlichkeit. Postulat der Gemeinheit: alles recht Große, Gute und Schöne ist unwahrscheinlich, denn es ist außerordentlich und zum mindesten verdächtig. Axiom der Gewöhnlichkeit: wie es bei uns und um uns ist, so muß es überall gewesen sein, denn das ist ja alles so natürlich." Mit diesen beiden Grundsätzen wird die Geschichte zur ewigen Wiederholung des Banalen gemacht. Mit ihnen erreicht der Historiker genau dasselbe, was der Ethiker mit Normen und Imperativen erreicht. —

Friedrich Schlegels Gedankenwelt ist eine verwirrende Mannigfaltigkeit verstreuter Keime. Der Reichtum der Seele, den Hemsterhuis geweissagt, hier ist er im Beginn seiner Erfüllung. Aber er ist nicht ausgewertet; weder Schlegel selbst, noch irgendein anderer aus dem romantischen Freundeskreise hat diese Keime durchzuführen gewußt. Das „System", das ihm selbst als philosophische Aufgabe vorschwebte, lag nicht in der Reichweite seiner Fähigkeiten. Er weiß um diese Grenze seines Könnens, er weiß auch, daß er mit seinem gedanklichen Ringen im ersten Anfang einer großen Bewegung steht, und — läßt es bewenden bei den verstreuten Lichtblitzen, die ihm aufleuchten. „Du vermutest ein Höheres auch in mir und fragst, warum ich eben an der Grenze schweige? — Es geschieht, weil es noch so früh am Tage ist."

4. Hölderlin.

Die Synthese von Poesie und Philosophie, wie die Romantik sie anstrebt, zeigt in jedem einzelnen ihrer Vertreter ein anderes Gesicht. Bei Schlegel sind es auf allen Geistesgebieten Gedanken von revolutionärem Charakter, die ihn rücksichtslos, hart, zynisch werden und den Ausdruck philosophischer Schärfe finden lassen. In Hölderlin lebt ein Geist ganz anderer Art. Er ist ganz Dichter, und alles, was er angreift, gewinnt die Form der Dichtung. Auch in ihm dämmert ein neuer Tag geistigen Seins. Aber weder sucht er die gedankliche Schärfe noch lockt ihn die Paradoxie des Ausdrucks. Nach stiller träumender Harmonie verlangt sein Wesen; feinsinnige Empfindsamkeit, weltfremder Idealismus, vergeistigte, unsinnliche Erotik und krankhafte, selbstquälerische

Grübelei bestimmen sein Verhältnis zu den Problemen der Zeit. Es fehlt ihm nicht an metaphysisch-idealer Höhe des Fluges noch an tiefererlebter religiöser Grundstimmung; es fehlt auch nicht an Fülle und Schönheit der Lebensideale. Aber es ist, als trügen alle großen Keime in ihm den Tod in sich, sie münden alle frühzeitig im Tragischen, neigen zur Selbstvernichtung. Dasselbe Griechentum, das Schlegel zu kühner moralischer Forderung erhob, erfaßt auch Hölderlin bereits in frühen Jahren; aber es reißt ihn nicht über schwärmerische Begeisterung hinaus. Es dient ihm nur, ein Reich zu erträumen, das nicht von dieser Welt ist, und entfremdet ihn der Wirklichkeit, macht ihn innerlich einsam, zum in sich versunkenen Anachoreten des Geistes.

Es gehört nicht hierher, von ihm als Dichter zu sprechen. Was seine Kunst auszeichnet, das große formale Können, die klassische Meisterung des Ausdrucks, die empfindsame Unmittelbarkeit gepaart mit reflektiertester Gedanklichkeit und einem alles beseelenden Naturempfinden, erscheint hier als tragendes Element einer Ideenwelt, die philosophisch nicht ohne Interesse ist, zumal sie in engster Fühlung mit den entstehenden Weltbildern des jungen Hegel und Schelling steht. Mit beiden verknüpfen ihn persönliche Bande vom Tübinger Stift her, und beider Entwicklung hängt in ihren Anfängen mit der seinigen zusammen. Daß er selbst nichts eigentlich Philosophisches hervorgebracht hat, ändert an dieser Bedeutung so wenig, wie die Tatsache, daß sein künstlerisches Können vor den größeren Aufgaben der Dichtung, der eigentlichen Stoffkomposition, der Formung des Gegenstandes versagte, und seine Lebensanschauung vor den Aufgaben des realen Lebens.

Seine frühen dichterischen Entwürfe zeigen ein stilles Ringen gegen den Geist der Fichteschen Philosophie. Derselbe Gedanke, der Schelling nur wenige Jahre später auf die Bahn der Naturphilosophie drängte, ist hier in aller Schärfe ausgesprochen: es kann nicht sein Bewenden haben bei der These der Wissenschaftslehre, daß die Natur ein in sich nichtiges Gebilde sei, dessen Bedeutung sich darin erschöpft, Gegenwurf der Aktivität des praktischen Ich zu sein. Der Ethizismus Fichtes erscheint ihm als Verleugnung und Verleumdung der geschaffenen Welt, deren Herrlichkeit ihm hoch über allem Zweifel steht. Aber nicht eine ontologische Kritik übt er, sondern eine viel feinsinnigere, immanente. Ist es die Bestimmung der Natur, aufgehoben zu werden, wie Fichte meinte, so vernichtet das Ich sein Nicht-Ich, hebt also die Beziehung des Gegenüber auf, in der gerade das ethische Verhältnis

wurzelt. Denn das praktische Ich muß ja eine Welt haben, auf die es handelt, wie die Wissenschaftslehre beweist. So würde also das praktische Ich sich selbst aufheben.

In dieser Kritik ist der Kernpunkt getroffen, in welchem Fichtes Weltbild versagte. Aber damit ist nur ein äußeres Motiv berührt. Die wirklichen Gründe von Hölderlins ablehnender Haltung gegen Fichte liegen tiefer. Natur ist ihm mehr als die gegebene Außenwelt, sie ist das Element, in dem er lebt und atmet, selbst ein Lebendiges, ihn liebend und tragend Umfassendes, und eben deshalb ein über alle Zweifel hinaus unmittelbar erlebtes und erfahrenes Wirkliches. Ja sie ist ihm ein Göttliches, von Gottheiten Erfülltes, unendlich größer als der Mensch und sein kleines, verschwindendes Ich. Nicht künstlich reflektiert ist dieses Naturleben, sondern primär-real und voll ungeklärter Wunder. Den reinsten Ausdruck findet er dafür in der Mythologie der Alten, die das geheimnisvolle Weben der Natur beseelten und anbeteten. Sein Naturgefühl ist selbst ein mythisches. Bevor noch der Gedanke der Weltseele wieder aufgenommen und durchgeführt wurde, begegnen wir bei Hölderlin auf Schritt und Tritt der Idee der Allbeseelung. Nicht er ist hier durch Schelling beeinflußt, sondern viel eher Schelling durch ihn. Denn was ihm vorschwebt, ist etwas Urwüchsiges, aus seiner eigensten Natur Quellendes: das Wertgefühl für die Herrlichkeit der Natur. Dem sittlich Guten tut das keinen Abbruch, denn das ist von anderer Art. Nur kann die Fichtesche Rechtfertigung der sittlichen Autonomie auf Kosten der natürlichen Welt nicht recht behalten. Denn das ist der Sinn seiner philosophischen Dichterträume: wie hoch auch der Wert des Guten stehen mag, es gibt neben ihm und unabhängig von ihm auch ein Reich des Natürlichen, und auch dieses ist Träger eines ursprünglichen, unaufhebbaren Eigenwertes. Natur ist nicht geringer als Sitte: auch in ihr sind Götter, der Anbetung wert. Der Mensch soll sie nicht töricht entgöttern noch berauben, denn er beraubt sich selbst. „Bestürme nicht die freudigen Gestalten, denn du bedarfst der Stärkung der Natur."

Wüßten wir von Hölderlins philosophischen Ideen nichts, als was sich in seiner Dichtung spiegelt, so genügte auch das, ihm einen bleibenden Platz in der Geschichte des deutschen Idealismus anzuweisen. Von seinem reinen Naturempfinden, von seiner künstlerisch-antiken Opposition gegen das von Fichte geforderte Opfer der Natur nahm die junge Naturphilosophie ihren Anfang. Doch haben wir noch ein Zeugnis anderer Art, das uns tiefer in seine Weltanschauung hineinblicken und

uns erkennen läßt, wie auch das Ganze der Philosophie ihm lebendig ist, und wie es eine große ethische, ästhetische und religionsphilosophische Perspektive ist, mit der er, wie es scheint, der philosophischen Mitwelt vorangegangen ist.

Wir haben ein Blatt von Hegels Hand aus dem Jahre 1796, das einen vollständigen philosophischen Systementwurf im engsten Umriß enthält [1]). Die Frage der Urheberschaft führt zunächst auf Schelling, von diesem aber, wie es scheint, weiter auf Hölderlin zurück, dessen Besuch bei Schelling der Abfassungszeit unmittelbar vorausgeht [2]). Der Ausgangspunkt ist hier die Kantische Lehre von der Idee in extremer Wendung. Für Metaphysik ist nur in der Ethik Raum, aber diese Möglichkeit hat Kant mit seinen Postulaten nicht erschöpft. Es muß ein „vollständiges System aller Ideen" geben. Und dieses System ist zu entwickeln.

Ganz im Geiste Fichtes wird als erste Idee „natürlich" die des Ich als freien Wesens aufgestellt. Aber ganz entgegen der Wissenschaftslehre heißt es gleich darauf: „Mit dem freien, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts." Nicht aus dem Ich wird diese Welt geboren, sie tritt mit ihm zugleich hervor als eine andere. Und hier eröffnet sich die Aufgabe einer neuen Naturphilosophie, „einer Physik im Großen", die nicht an Experimenten mühsam schreitet. Philosophie soll ihr die Idee, Erfahrung die Data liefern. Ebenso neuartig soll das ganze Gebiet des Praktischen sich gestalten. Der Staat ist etwas Mechanisches, nicht Idee; „er muß freie Menschen als mechanisches Räder-

[1]) F. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1917.

[2]) Den Nachweis, daß es sich um einen Entwurf Schellings in Hegelscher Abschrift handle, hat Rosenzweig erbracht. Ernst Cassirer, Logos 1918/19 (abgedruckt in „Idee und Gestalt", Berlin 1921) weist weiter nach, daß die eigentliche geistige Urheberschaft nicht bei Schelling selbst zu suchen ist, dessen eigene Philosophie in diesen Jahren noch ein ganz anderes (mehr Fichtesches) Gepräge trägt, sondern wahrscheinlich bei Hölderlin, zu dessen damaligem Ideenkreis der Inhalt durchaus paßt. Streng beweisen läßt sich das freilich nicht. Auch dürften, selbst wenn es sich um Hölderlins Gedanken handelt, die Formulierungen des Entwurfs, wie er vorliegt, sehr wohl Schelling zugehören. Schellings Meisterschaft im Transponieren fremden philosophischen Gutes ist ja nicht zu bezweifeln. Wir bringen auf alle Fälle den Inhalt an dieser Stelle. Denn daß überhaupt Schelling in dem fraglichen Jahr unter dem Einfluß von Hölderlins Weltgefühl stand, kann wohl nicht bezweifelt werden.

werk behandeln, und das soll er nicht; also soll er aufhören". Was über ihn hinausführen soll, das ist zunächst die Idee der Menschheitsgeschichte, deren Prinzipien „das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesetzgebung bis auf die Haut entblößen" sollen. Nächstdem kommt die Idee der moralischen Welt, sowie die der Gottheit und der Unsterblichkeit. Das Wesentliche ist, daß ein freies geistiges Wesen die letzteren in sich trägt, sie also auch nicht außer sich suchen darf, wie der „Afterglauben" tut.

Über diesen Ideen, sie überragend und zusammenfassend, thront die Idee der Schönheit. Der höchste Akt der Vernunft ist ein ästhetischer Akt; oder was dasselbe ist: Wahrheit und Güte sind nur in der Schönheit verschwistert. „Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie." Sogar der geschichtliche Sinn bedarf des ästhetischen Sinnes. Durch diesen offenkundigen Primat des Ästhetischen bekommt die Poesie „eine höhere Würde". Sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war, Lehrerin der Menschheit. Hierdurch erfüllt sich zugleich ein wichtiges religiöses Postulat, das Bedürfnis des Menschen nach einer „sinnlichen Religion". Auch der Philosoph bedarf ihrer. Nicht daß er auf die objektive Strenge der Vernunft verzichten müßte, aber dem „Monotheismus der Vernunft und des Herzens" muß ein „Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst" entsprechen. Dieser Gedanke führt auf die Idee einer „neuen Mythologie", einer „Mythologie der Vernunft", welche im Dienste der Idee steht. Auf diese Weise sollen die ewigen Ideen der Vernunft, die sonst nur dem Philosophen auf der Höhe seiner Spekulation in abstracto faßbar werden, konkret anschaubar und dem „Volke" zugänglich gemacht werden. „So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hände reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen." Diese Synthese des scheinbar Heterogenen würde die Stiftung einer neuen Religion bedeuten, die gleiche Ausbildung aller Kräfte, die wahre Freiheit und Gleichheit der Geister — das letzte und größte Werk der Menschheit.

Die Tragweite dieses Systemprogramms leuchtet ohne jede Erläuterung ein. Der kühne, um Durchführung und Konsequenzen unbesorgte Charakter der Formulierungen zeigt deutlich die etwas großspurige Art des jungen Schelling, während der Inhalt einen Geist atmet, der tiefer in rein künstlerischer Weltanschauung und antik-mythologischem

Empfinden wurzelt. Die Polemik gegen die erste Wissenschaftslehre Fichtes haftet hier auch keineswegs bloß am Naturproblem; dieses bildet vielmehr nur den Auftakt. Es ist offensichtlich eine ganze Reihe der später entwickelten Ideen des deutschen Idealismus, die hier in nuce enthalten sind und die alle einem einheitlichen künstlerischen Weltempfinden entspringen. Die Überordnung der Geschichtsidee über die Staatsidee und der philosophische Primat des Ästhetischen sind Wesenszüge von Schellings nachmaligem System des transzendentalen Idealismus. Die Poesie als „Lehrerin der Menschheit" macht einen Grundzug der Romantik aus und bildet einen Kernpunkt der Opposition Hegelscher Geistesphilosophie gegen den starren Ethizismus Fichtes. Der Gedanke der „philosophischen Mythologie" und der auf ihr begründeten neuen Religion aber antizipiert den Standpunkt von Schellings später Philosophie der Mythologie. Der letztere Punkt, in dem der ganze Entwurf gipfelt, klingt stärker als die anderen an die aus Hölderlins frühen Fragmenten bekannte götterreiche Weltstimmung an. Und wenn irgendwo im weiten Kreise der Zeitgenossen der Anstoß liegen konnte zu einer ernstgemeinten Wiedererweckung des nicht nur künstlerisch, sondern auch religiös als Glaubens- und Lebenselement verstandenen antiken Polytheismus, so dürfte ein solcher Anstoß wohl am ehesten von Hölderlins Ideal des griechischen Geistes ausgegangen sein. Der Punkt, in dem der träumerisch versonnene Dichter Hölderlin und der noch im ersten Schaffensdrang jeder Anregung nachgebende, sorglos Pläne machende Philosoph Schelling sich trafen, war eben die Idee einer künstlerisch erweiterten und beseelten Welt.

5. Novalis.

Der Dritte unter den Romantikern, der sichtlich mit den Philosophemen seiner Zeit ringt und an ihnen mitarbeitet, ist Novalis. Von den „Fragmenten", die den Niederschlag dieser Gedankenarbeit enthalten, hat er selbst nur weniges (im „Blütenstaub" und im „Athenäum") veröffentlicht. Heute liegen sie gesammelt vollständig vor. Inhaltlich umfassen sie eine Fülle hingeworfener Gedankensplitter, die dem aufmerksamen Leser das Material einer eigenartigen, durchaus geschlossenen Weltanschauung darbieten. Von Hölderlin unterscheidet ihn die unverkennbare philosophische Konsequenz und die gelegentlich hohe begriffliche Schärfe, von Schlegel vor allem die idealistische Höhe der Spekn-

lation und das starke Vorwiegen der naturphilosophischen Mystik. Der Schellingschen Naturphilosophie steht er innerlich am nächsten. Schon der gemeinsame Ausgang von Fichtes Wissenschaftslehre verbindet ihn mit ihr. Doch erscheinen die Sonderbarkeiten Schellings bei ihm noch vergrößert, die vage, phantasievolle Analogie herrscht hier schrankenlos und führt zu Behauptungen von monströsester Willkürlichkeit. Die kritische Grenze zwischen Dichtung und Wissenschaft verschwindet fast vollständig, die gewagtesten Einfälle stehen neben Lichtblitzen von echtem Tiefsinn. Daß ihm selbst diese lose hingeworfenen Gedankensplitter nicht als gleichwertig gegolten haben, dafür gibt es genug Anzeichen. Aber die Aufgabe, unter ihnen die philosophisch ernstgemeinten herauszulesen, wird natürlich für immer eine nur subjektiv lösbare bleiben. „Wer Fragmente dieser Art beim Worte halten will," sagt er selbst, „der mag ein ehrenfester Mann sein, nur soll er sich nicht für einen Dichter ausgeben. Muß man denn immer bedächtig sein? Wer zu alt zum Schwärmen ist, vermeide doch jugendliche Zusammenkünfte. Jetzt sind literarische Saturnalien. Je bunteres Leben, desto besser." Freilich treibt der Dichter die Saturnalien auf philosophischem Gebiet etwas weit. Sein Wissenwollen hat etwas Wollüstiges; es ist nicht getragen von jener stillen Achtung vor der Größe und Schwere ewiger Probleme, die jedes ernstliche Suchen voraussetzt. Es fehlt ihm ganz die Bescheidenheit des philosophischen Wissens um das Nichtwissen. Er, der sittlich Reine und künstlerisch Zartfühlende, ist gedanklich ausschweifend bis zum Grotesken.

Auch er geht von Fichte aus. Dem Grundgedanken der ersten Wissenschaftslehre vom Ich als dem Grunde alles Daseins kommt in Novalis ein natürlicher Hang zum Eindringen in die Wunderwelt des eigenen Selbst entgegen. Fichte gilt ihm als Entdecker des inneren Weltgesetzes, von dem das äußere nur ein Abglanz ist, als das Genie, das sich selbst durchdringt. Und wie Fichte, so stößt auch er im Grunde des Ich nicht auf ein theoretisch betrachtendes, sondern auf ein praktisch aktives Vermögen. Der Wille ist die zentrale Kraft des Geistes; ein schöpferisches Vermögen tragen wir im sittlichen Gefühl in uns. Der Wille nämlich ist nicht nur frei, er ist auch wahrhaft allmächtig. Er kann auch, was er will. Alles Nichtkönnen, und mit ihm das Phantom des äußeren Fatums, ist „Trägheit unseres Geistes", „durch Erweiterung und Bildung unserer Tätigkeit werden wir uns selbst in das Fatum verwandeln."

Dennoch ist der Voluntarismus nicht der eigentliche Kern dieser Weltanschauung. Das Insichgehen hat mehr zu entdecken als den Willen, und mehr als die Welt der Vernunft, die aus ihm herfließt. Wissenschaftslehre ist bloß „Logologie"; aber das Ich ist mehr als das Logische. Es ist das wahrhafte Wunderland, in dem wir ursprünglich heimisch sind, dem wir aber unbegreiflicherweise entfremdet sind. Es bedarf einer „realen Psychologie", um uns wieder darin zurechtzufinden. Hemsterhuis hat vom unendlichen Reichtum der Seele gesprochen. Novalis nimmt das im buchstäblichen Sinne. Es gilt hier „neue ungeahnte Kräfte aufzusuchen und ihren geselligen Verhältnissen nachzuspüren". Er glaubt an wunderbare Vereinigungen und wunderbare „Generationen", die uns noch im Innern bevorstehen. Eine verborgene Welt, für deren Gebilde die Sprache keine Namen hat, gilt es zu entdecken. Phantasie, Verstand, Vernunft sind nur beschränkte Teilfunktionen. Hinter ihnen steht als Grundfunktion das eigentlich Schöpferische, die Genialität.

Genie ist nicht die Ausnahmebegabung des Künstlers, es ist der Wesenskern der Menschennatur. Wahre Erkenntnis wurzelt in innerer Offenbarung. Instinkthaft unbewußt sind ihre Anfänge, und unbewußt bleiben sie, bis der hellhörig nach innen Lauschende sie erfaßt. Hier ist der Punkt, in dem Fichtes Lehre von der intellektualen Anschauung des Ich Novalis über Fichte hinausführt. Das Sichselbsterfassen ist ein geheimnisvoller Akt, beruhend auf einer inneren Gemeinschaft mit sich selbst, ein Selbstgespräch, ein innerer Verkehr. Dieser Akt legt Zeugnis ab von dem Geheimnis der Seele, der inneren Pluralität. Dem wirklichen Ich steht ein „idealisches Ich" gegenüber, ein „wahrhaftes innerliches Du". Und „so entsteht ein höchst geistiger und sinnlicher Umgang, und die höchste Leidenschaft ist möglich. Genie ist vielleicht nichts als Resultat eines solchen innerlichen Pluralis". Man sieht sich erinnert an Platons Charakteristik des Denkens als Gespräch der Seele mit sich selbst. Aber der Gedanke ist ins Mystische gesteigert. Denn was das empirische Ich hier vom idealischen empfängt, sind Offenbarungen. Es ist ein unbekanntes geistiges Wesen, das den Menschen auf wunderbare Weise zur Entwicklung von Gedanken veranlaßt und den entwickelten Gedanken Evidenz gibt. „Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinung gebundenen Wesen möglich ist." „Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur oder der Weise

zum Kinde. Der Mensch sehnt sich, ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleichzumachen sucht. Dartun läßt sich dieses Faktum nicht. Jeder muß es selbst erfahren. Es ist ein Faktum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird. Die Menschen sollen aber streben, es in sich zu veranlassen. Die Wissenschaft, die hierdurch entsteht, ist die höhere Wissenschaftslehre. Der praktische Teil enthält die Selbsterziehung des Ich, um jener Mitteilung fähig zu werden, der theoretische Teil die Merkmale der echten Mitteilung." Es ist hiernach nicht verwunderlich, wenn Philosophie nunmehr immerfort bezeichnet wird als eine Art Selbstoffenbarung, Selbstbesprechung, Selbstberührung, selbstgesetzmäßige Bewegung. Und damit steigt die Würde und Bedeutung der Philosophie. „Philosophieren ist der Grund aller Offenbarungen. Der Entschluß zu philosophieren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es sich besinnen, erwachen und Geist sein solle." Von hier aus versteht man auch die vielfach betonte, für den Dichter immerhin auffallende Gleichsetzung von Dichtung und Philosophie. Der philosophische Akt ist eben in solche mystische Tiefe gerückt, daß dem Künstler von ihm her kein Rationalismus mehr droht.

Heimat und Vaterland ist dem Menschen die Innenwelt. Sie ist darum mehr als die Außenwelt. In ihr ist — was sonst nirgends ist — das Ideale real. Und diese Realität des Idealen ist zu ergründen. Das ist eine unabsehbare Aufgabe, denn wir wissen bislang wenig von der Innenwelt. Sie, die innige, heimliche, vaterländische, ist zugleich „so traumhaft, so ungewiß". Sich in ihr zurechtzufinden, dazu ist der unmittelbare Blick nach innen nur der erste Schritt. „Wer hier stehen bleibt, gerät nur halb, der zweite Schritt muß wirksamer Blick nach außen, selbsttätige gehaltene Beobachtung der Außenwelt sein." Aber auch im Blick nach außen soll alles der Orientierung nach innen dienen. Es besteht ein geheimnisvolles Band zwischen Innerem und Äußerem, man kann nicht das eine suchen, ohne das andere zu finden, und wer der Natur den Rätselschleier vom Gesicht reißt, steht von Angesicht zu Angesicht vor seinem eigenen wahren Wesen. „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobenes Innere. Vielleicht auch umgekehrt." Sein eigenes Wesen erschauen heißt, es überall außer sich wiederfinden. Alles Erkennen ist Rückkehr zu sich selbst, mag es noch so sehr in die Weite gehen. Das Wahre ist die Einheit von Seele und Welt. „Was ist die Natur? Ein enzyklopädischer, systematischer Index oder Plan unseres Geistes. Warum wollen wir uns mit dem bloßen Verzeichnis unserer Schätze

begnügen? Laßt sie uns selbst betrachten und sie mannigfaltig bearbeiten und benutzen!"

Diese Einheit von Geist und Natur ist weder schlechtweg pantheistisch zu verstehen, noch etwa im Sinne der späteren Identitätsphilosophie. Sie bleibt dem Fichteschen Idealismus näher, als man nach einzelnen Äußerungen vermuten könnte. Denn sie ist im Grunde streng aktivistisch gedacht, nicht als vollzogenes Faktum, sondern als Aufgabe. Den Entwurf der Welt tragen wir in uns, aber erschaffen muß sie erst werden. Und solche Erschaffung ist der eigentliche Sinn des Lebens. „Das Leben oder das Wesen des Geistes besteht in Zeugung, Gebärung und Erziehung seinesgleichen." Darum genügt für das philosophische Insichgehen auch kein theoretisch-passivistischer Ausdruck. „Er ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles dreies: eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens." Lebendigkeit und Tätigkeit ist der Grund der Dinge, zugleich aber der Grund des Geistes. Deswegen gilt vom Ich auch in gewissem Sinne dasselbe wie von der Außenwelt: es ist gleich ihr nicht fertig gegeben, es muß erst erschaffen werden. „Wir sind gar nicht Ich, wir können und sollen aber Ich werden. Wir sind Keime zum Ich-Werden." Das heißt nun nicht, als könnten wir beliebig ein geistiges Wesen aus dem Nichts entstehen lassen. Denn in anderem Sinne finden wir auch wiederum das Ich vor. „Der Anfang des Ich ist bloß idealisch . . . der Anfang ist schon ein späterer Begriff, der Anfang entsteht später als das Ich; darum kann das Ich nicht angefangen haben." Aber das Vorgefundene ist nicht die volle Entfaltung, und erst diese wäre das wahrhafte Ich. Denn das Ich in strengem Sinne ist das sich voll und ganz durchdringende Selbstbewußtsein; und wie könnte das vorgegeben sein, da doch das Ich sich selbst als das tiefste und unlösbarste aller Rätsel empfindet. Die Lösung dieses Rätsels wäre die Lösung aller Rätsel.

Der Größe der Aufgabe entspricht die Größe des Einsatzes, den der Mensch zu machen hat, um dem Ziel aller Ziele nahezukommen. „Der echte philosophische Akt ist Selbsttötung. Dies ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bedürfnis des philosophischen Hungers, und nur dieser Akt entspricht allen Bedingungen und Merkmalen der transzendenten Handlung." Nicht die Platonische Weltflucht, nicht der natürliche Tod als Befreiung der Seele aus dem „Gefängnis des Lebens" ist hier gemeint. Die Tötung des Ich, von der Novalis spricht,

ist ja erst der „Anfang der Philosophie"; und diese soll ja gerade „Erweiterung seines Lebens in die Unendlichkeit" sein. Der Tod des Selbst ist die Entfesselung des Lebens. Es ist hiernach etwas im Ich des Menschen selbst, das dem inneren Lebendigwerden, dem Eindringen in sich und dem Erschaffen seiner selbst entgegensteht. Und man geht wohl nicht fehl, wenn man diesen Gedanken auf den „innerlichen Pluralis" des Geistes bezieht. Das wirkliche Ich muß dem idealischen weichen, muß ihm zum Opfer gebracht werden. Denn im Wesen eines solchen Opfers liegt dann tatsächlich die Sprengung der Grenzen des Empirischen und die Erweiterung unseres Daseins in die Unendlichkeit. Tiefsinnig aber kommt es hierbei zum Ausdruck, wie dieses Opfer niemals ein vollständiges sein kann, wie eben das, was dem philosophischen Akt im Wege steht, das empirische Ich, auch wiederum in ihm vorausgesetzt ist, für ihn unentbehrlich ist, und wie seine vollständige Opferung ein ebensolches Im-Wege-Stehen wäre. Mit seiner totalen Preisgabe würde das empirische Ich auch das Selbstbewußtsein als solches preisgeben; denn nur in seinem Hineinlauschen in sich selbst vernimmt es das idealische Ich. „Um die Wirkung eines Ideals zu tun, darf es nicht in der Sphäre der gemeinen Realität stehen. Der Adel des Ich besteht in seiner Erhebung über sich selbst. Folglich kann das Ich in gewisser Rücksicht nie absolut erhoben sein, denn sonst würde seine Wirksamkeit, sein Genuß, i. e. sein Sieg — kurz das Ich selbst würde aufhören." Diese Tragik des Bewußtseins ist unaufhebbar, sie haftet ihm auch in seiner Idee, seiner Erfüllung an. An dieser inneren Grenze hat die Wissenschaft der Wissenschaften, die Philosophie, ihre Schranke. Es ist zugleich die Grenze des Voluntarismus in Novalis' Spekulation. Es ist der Bewußtseinsidealismus selbst, der sie ihm vorzieht.

Novalis hat seinen Standpunkt als „magischen Idealismus" bezeichnet. Der Ausdruck als philosophische Gesamtbezeichnung bleibt — wie man ihn auch kehren mag — eine Paradoxie, eine Übertreibung. In den phantastischen Naturanalogien, mit denen zahlreiche Fragmente ein geistreich-willkürliches Spiel treiben, könnte man wohl am ehesten den zugehörigen Inhalt erblicken. Nimmt man das Wort aber als Ausdruck des ewig Wunderbaren und Unbegreiflichen, das in dem geschilderten Verhältnis von Ich und Außenwelt, und innerhalb des Ich wiederum in dem Verhältnis von empirischem und idealischem Ich liegt, so gewinnt er einen durchaus bestimmten und verständlichen Sinn. Der Mensch mit seinem engbegrenzten Verstehen steht ja dem Unbe-

greiflichen nicht passiv gegenüber. Er fühlt es als seine Wurzel und muß irgendwie suchen, es sich praktisch zu eigen zu machen, es zu beherrschen. „Magie" ist für Novalis die Kunst solchen Beherrschens, die Fähigkeit, das dunkle Können der Seele aus seinem Schlummer zu erwecken und mit ihm das Wunder zu bewirken, das in der Entstehung des Geistes besteht. Den „magischen Realismus", der nur ein verkappter Naturalismus ist und sich im Okkultismus verliert, lehnt er ausdrücklich ab. Ja er glaubt im Grunde immer noch auf dem Boden Fichtes zu stehen. „Idealismus" im Sinne der Wissenschaftslehre hat für ihn unmittelbar etwas Übernatürliches; er ist ein Werk des Zaubers, und der Philosoph, der ihn erschaut, ist Magier. Das Ich, das in produktiver Einbildungskraft das Nicht-Ich aus sich hervorzaubert, ist schon ein magischer Urgrund. Aber während für Fichte der Nachdruck auf der genauen standpunktlichen Umreißung des Idealismus liegt, ist der letztere für Novalis etwas viel Loseres, Unverbindlicheres. Es ist hier weder ein empirischer noch ein transzendentaler, weder subjektiver noch objektiver Idealismus, sondern ein Idealismus des Geistigen schlechthin. Ein Wertprimat der Geisteswelt als solcher ist es, der hier seinen Ausdruck findet in der dichterisch verschleierten Formel des „Zauberischen".

Es ist Novalis nicht unbewußt, daß etwas Exzessives, Gefährliches in solchem Gedankenspiel liegt, etwas das hart an der Grenze des Wahnsinns liegt. „Wenn man etwas Bestimmtes tun oder erreichen will, so muß man sich auch provisorische bestimmte Grenzen setzen. Wer aber dies nicht will, der ist vollkommen wie der, der nicht eher schwimmen will, bis er's kann. Er ist ein magischer Idealist, wie es magische Realisten gibt. Jener sucht eine Wunderbewegung, ein Wundersubjekt — dieser ein Wunderobjekt, eine Wundergestalt. Beides sind logische Krankheiten, Wahnarten, in denen sich allerdings das Ideal auf eine doppelte Weise offenbart oder spiegelt, — heilige, isolierte Wesen, die das höhere Licht wunderbar brechen — wahrhafte Propheten." Positiver kommt die Bedeutung des Magischen in mancherlei anderem Zusammenhang zutage, am deutlichsten immer dort, wo er auf das Wesen des Geistes und die Aufgabe der Philosophie zu sprechen kommt. Ein größerer Aphorismus führt aus, wie der Mensch im Besitz zweier Systeme von Sinnen ist, des körperlichen und des seelischen. Jedem entspricht ein System von Reizen. Für das System des Körpers ist es die äußere Natur. Anders für das der Seele. „Dieses steht ursprünglich in der Abhängigkeit eines Inbegriffs innerer Reize, den wir Geist nennen oder die Geister-

welt. Gewöhnlich steht dieses letztere System in einem Assoziationsnexus mit dem anderen System und wird von diesem affiziert. Dennoch sind häufige Spuren eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen, und man bemerkt bald, daß beide Systeme eigentlich in einem vollkommenen Wechselverhältnis stehen sollten, in welchem jedes von seiner Welt affiziert, einen Einklang, keinen Einton bildete." In diesem Verhältnis nun gibt es ein mannigfach abgestuftes Überwiegen der einen oder der anderen Seite. Der glückhafte Zustand wäre die Harmonie; der des gemeinen Bewußtseins ist offenbar das Übergewicht des Körpersystems. Das umgekehrte Übergewicht ist der magische Zustand „In der Periode der Magie dient der Körper der Seele, oder der Geisterwelt."

Von dieser Periode der Magie nun verspricht sich Novalis eine wahrhafte Allgewalt des Geistes. In ihr herrscht die „Kunst, unseren Willen total zu realisieren"; hier bekommen wir den Körper ebenso „in unsere Gewalt" wie die Seele. Und weil der Körper „das Werkzeug zur Bildung und Modifikation der Welt" ist (was aus der Wissenschaftslehre folgt), so ist die Modifikation des Werkzeugs zugleich „Modifikation der Welt". Es ist also nichts Geringeres als die „Welt", was die Periode der Magie in unsere Gewalt bringt. Auf diesen Zustand der Allbeherrschung bezieht sich denn wohl auch das vielzitierte Wort: „Die Gedanken verwandeln sich in Gesetze, die Wünsche in Erfüllungen." Novalis weiß das sogar einigermaßen anschaulich zu schildern, wenn er im Anschluß an die oben gebrachte Stelle von den zwei Systemen fortfährt: „Ist unser Körper selbst nichts als eine gemeinschaftliche Zentralwirkung unserer Sinne, haben wir Herrschaft über die Sinne, vermögen wir sie beliebig in Tätigkeit zu setzen, sie gemeinschaftlich zu zentrieren, so hängt es ja nur von uns ab, uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen. Ja, sind unsere Sinne nichts anderes als Modifikationen des Denkorgans, des absoluten Elements, so werden wir mit der Herrschaft über dieses Element auch unsere Sinne nach Gefallen modifizieren und dirigieren können." Und zugleich verrät er uns, an was für einem Geistesgebiet er sich bei diesem phantastischen Gedanken orientiert. Es ist das Gebiet des künstlerischen Schaffens, in das er charakteristischerweise die Philosophie einbezieht. „Der Maler hat so einigermaßen schon das Auge, der Musiker das Ohr, der Poet die Einbildungskraft, das Sprachorgan und die Empfindungen (oder vielmehr schon mehrere Organe zugleich, deren Wirkungen er vereinigt auf das Sprachorgan hinlenkt), der Philosoph das absolute Organ in seiner

Gewalt und wirkt durch sie beliebig, stellt durch sie Geisterwelten dar. Genie ist nichts als Geist in diesem tätigen Gebrauch der Organe. Bisher haben wir nur einzeln Genie gehabt, der Geist soll aber total Genie werden."

Diese Stelle als Ganzes genommen ist außerordentlich lehrreich für das Verständnis romantischer Geistesart und Weltanschauung. Einerseits ist hier das Grundverhältnis von Ich und Außenwelt derartig dem ästhetisch schaffenden Verhalten des Künstlers angenähert, daß die Grenze sich vollständig verwischt, daß Kunstanschauung und Naturanschauung nur noch Abstufungen eines und desselben Aktes sind, der Ideengehalt des Kunstwerks und die nackte Wirklichkeit in ein und dieselbe Realitätssphäre fallen. Andererseits aber leuchtet hier besonders die geschichtliche Stellung dieser Weltanschauung ein. Sie steht deutlich als Konsequenz aus Fichtes Wissenschaftslehre da. In den frühen Darstellungen von 1794 und 1795 ist es der Hauptgedanke von Fichtes theoretischer Philosophie, daß ein einziges rein aktives Grundvermögen des Ich, die produktive Einbildungskraft, das Nicht-Ich hervorbringt. Auf Einbildungskraft beruht die Sinneswahrnehmung, sie ist das Affizierende. Nimmt man nun mit Fichte an, daß dieses Grundvermögen tief unbewußt, tief gesetzlich und notwendig wirkt und aller willkürlichen Lenkbarkeit durch das Bewußtsein entzogen ist, ja daß auch die philosophische Reflexion, die es nachträglich ins Bewußtsein erhebt, es doch niemals als lenkbares Mittel in seine Gewalt bekommt, so gewinnt der Idealismus an dieser Theorie die Möglichkeit, den Schein der Gegebenheit und der gegenständlichen Realität zu erklären. Wie aber, wenn einem an diesem Schein gar nicht gelegen ist, wenn man ihn gar nicht erklären will, wenn man sich schlechtweg über seine Tatsächlichkeit hinwegsetzt? Dann fällt die große Vexierfrage des Idealismus, die seinen Phantasieflug in Schranken hält, hin; dann ist kein Grund mehr, der Einbildungskraft innerhalb des theoretischen Bewußtseins feste unumstößliche Gesetze zuzuschreiben, die keine Willkür überschreiten kann. Dann wird die eigens für das Gegebenheitsproblem erdachte Theorie ihres Zweckes bar, wird frei und beginnt zu wuchern. Novalis tut diesen Schritt. Ihm ist es nicht mehr wie Fichte um Begründung des Idealismus zu tun, er glaubt ihn bereits gewonnen und gesichert. So hat er auch kein Bewußtsein dessen, daß seine Spekulation mit den Tatsachen in Widerspruch steht, denen Fichte wohlweislich Rechnung getragen hatte; er sieht nicht, daß er das kunstvolle Gebäude des Idealismus zerreißt,

indem er es schrankenlos zu erweitern meint. Ihn interessiert nicht das theoretische Bewußtsein als solches in seiner vermeintlichen Mangelhaftigkeit; ihn interessiert nur das ästhetische Bewußtsein und das metaphysische, soweit es diesem verwandt ist. Und so reißt er die Schranke der festen Gesetzlichkeit in der Tätigkeit des theoretischen Ich ein. Denn das ästhetische Bewußtsein kennt keine solche. Das ist es, was den magischen Idealismus vom transzendentalen trennt. Die Wissenschaftslehre läuft freilich darauf hinaus, daß auf den höheren Stufen der Reflexion auch die zunächst unbewußte Tätigkeit der Einbildungskraft bewußt gemacht und dadurch der Schein der Gegebenheit des Realen für den Philosophen aufgelöst wird. Aber niemals hat es sich Fichte einfallen lassen, dieses philosophische Bewußtsein in aktive, willkürliche Beherrschung übergehen zu lassen. Gesetze der unbewußten Produktion können vom Philosophen bestenfalls erfaßt, verstanden werden; und vom praktischen Bewußtsein kann ihnen eine andere, höhere Gesetzlichkeit entgegengesetzt werden, für die innerhalb jener als der Naturgesetzlichkeit eben noch Spielraum bleibt. Aber weder das moralische noch das philosophische Bewußtsein kann sie aufheben oder modifizieren. Freiheit kann wohl das Natürliche umbilden, aber nur im Sinne der unendlichen Aufgabe und innerhalb der Grenzen des Natürlichen überhaupt; sie kann aber nicht durch Aufhebung der Naturgesetze die Natur als solche ändern. Nach Novalis aber kann sie es. Und darin besteht ihm die königliche Freiheit des Geistes, daß er gleich dem Künstler die Gesetze der Produktion selbst in seine Gewalt bringt und mit ihnen frei schaltend die Sinnlichkeit selbst, die Gegebenheit selbst, und das heißt die Welt selbst, nach Belieben gestaltet. Der von Fichte geschilderte Stand des theoretischen Bewußtseins ist ihm ein minderwertiger, durchaus zu überwindender Zustand, eine Knechtschaft des Geistes unter der Herrschaft des körperlichen Sinnessystems. „In der Periode der Magie" soll umgekehrt der Körper dem Geiste dienen; und wenn wir uns erst „einen Körper geben können, welchen wir wollen", so können wir uns auch offenbar eine Welt geben, welche wir wollen. Wer „das absolute Organ in seiner Gewalt" hätte, der ist „total Genie".

Magie ist der Zustand der totalen Genialität. Indem Novalis ihn schildert, steigert er sich in das prophetische Pathos des Sehers. „Es wird vielleicht dann nur von ihm (dem Menschen) abhängen, einen Stoff zu beseelen; er wird seine Sinne zwingen, ihm die Gestalt zu produzieren, die er verlangt. Dann wird er vermögend sein, sich von

seinem Körper zu trennen, wenn er es für gut findet; er wird sehen, hören und fühlen, was und in welcher Verbindung er will." Weniger exaltiert muten einen andere Gedankenreihen an. Jakobi und ihm folgend Fichte haben von einem Moment des Glaubens gesprochen, das in allem Erkennen der Außenwelt enthalten ist; nach der Wissenschaftslehre ist es die Philosophie, welche diesen Glauben auflöst. Das Empfundene aber ist der Gegenstand des Glaubens. Nun sagt Novalis: „Glaube ist schon eine Willkür, Empfindungen in uns hervorzubringen; wir können und sollen dieses Vermögen, diese Fertigkeit noch unendlich vermehren und ausbilden." Hier ist der Begriff des Glaubens vollständig gegen seinen ursprünglichen Sinn umgedeutet. Denn Glaube gilt immer für etwas Unwillkürliches, Ungewolltes, etwas, das einen hat und gefangen hält. Hier ist er ein Akt der Willkür, der sich sein Objekt beliebig erschafft. Ist nun die Außenwelt nach Jakobi und Fichte Sache des Glaubens, so ist sie nach Novalis eo ipso beliebig erzeugbar und vernichtbar, und es ist reine Trägheit des Geistes, sich dauernd in einer und derselben Welt zu bewegen. Der Geist ist eine geheimnisvolle Macht, ein Born der Zauberkraft. Und dieser Born soll erschlossen werden; darin liegt die ganze Bestimmung des Menschen. Auch die moralische. Denn mit der Welt, in der er steht und an die er glaubt, schafft der Mensch auch sich selbst um. Im Gebrauch seiner Macht wächst er sich erst zum Menschen aus. „Wir sollen nicht bloß Menschen, wir sollen auch mehr als Menschen sein. Mensch ist überhaupt soviel als Universum. Es ist nichts Bestimmtes. Es kann und soll etwas Bestimmtes und Unbestimmtes zugleich sein." Diese Worte sind durchaus direkt, ohne Symbolik, zu verstehen. Mensch sein heißt dem magischen Idealisten, alles sein können. Sein bestimmtes Sein muß eine Unbestimmtheit bedeuten, muß in der Fähigkeit bestehen, jede Bestimmtheit annehmen zu können.

Aus der Fülle von Gedanken, welche die Fragmente enthalten, gewinnen von hier aus die dunkelsten Licht. Was scheinbar ungereimt auseinanderklafft, erweist sich als vollkommne geschlossene Weltanschauung. Es sei hier nur darauf hingewiesen, wie die Charakteristik der Philosophie als Selbstoffenbarung hier ihren genaueren Sinn gewinnt. Ebenso interessant ist es zu sehen, wie die Aphorismen über Moral und Tugend sich zwanglos diesem Gesamtbilde einfügen. Ist es doch gerade die Moral, die Novalis als „ein absolut schöpferisches Vermögen" bezeichnet. Das klingt jetzt wie eine Selbstverständlichkeit. Wer den

Menschen zum Weltenschöpfer macht, der wird ihn wohl auch für sittlich frei halten müssen. Aber das absolut schöpferische Vermögen ist mehr als sittliche Freiheit. Diese bleibt gebunden an Gesetze, deren Inhalt sie nicht verändern kann, sie ist nicht Herrin über Gut und Böse; sie kann sich nur zwischen ihnen entscheiden, kann aber dem Guten als solchem nicht einen neuen Sinn und Gehalt geben. Anders bei Novalis. Das Gute ist so wenig etwas Bestimmtes wie der Mensch. Darum ist das Handeln nach Grundsätzen nicht moralisch. Moralität wurzelt eben da, wo das rätselhafte Wesen des Geistes seine Wurzel hat. „Sie sagt schlechthin nichts Bestimmtes. Sie ist durchaus Entschlossenheit. Gesetze sind der Moral durchaus entgegen." Offenbar soll der Entschluß als solcher an die Stelle des Gesetzes treten. Diese Wendung kommt dem Schlegelschen Individualismus nahe. Sie deckt sich aber nicht mit ihm. Denn nicht auf das Individuelle als solches ist es hier abgesehen, sondern auf die Absolutheit des Schöpferischen. Setzt dieses nun schon theoretisch eine andere Welt gegen die gegebene und geglaubte Welt, wievielmehr muß sie als praktisch handelnde in Konflikt mit der bestehenden und geglaubten Welt geraten. „So hebt alle lebendige Moralität damit an, daß ich aus Tugend gegen Tugend handle; damit beginnt das Leben der Tugend, durch welches vielleicht die Kapazität ins Unendliche zunimmt, ohne je eine Grenze, d. h. die Bedingung der Möglichkeit ihres Lebens zu verlieren." Die Konsequenzen dieses Gedankens für die Ethik sind nicht absehbar; Novalis hat sie nicht weit verfolgt. Der Sache nach laufen sie nicht sowohl auf einen Wertrelativismus hinaus, als direkt auf das, was Nietzsche nachmals die Umwertung aller Werte genannt hat. —

Fragt man sich, wo eigentlich der Kernpunkt dieses sonderbar gesteigerten Idealismus liegt, wo das Gebiet ist, auf dem er zu Hause, bodenständig ist, so kann wohl kein Zweifel sein: es liegt in der Kunst. Des Künstlers Natur ist magisch im strengen Sinne des Wortes, er ist der Zauberer auf seinem Gebiet, er schafft wirklich die Welt, die er innerlich erschaut. Ihm dienen die Sinne umgekehrt wie dem gemeinen Bewußtsein, sein Anschauen ist Schöpfung. „Der Maler malt eigentlich mit dem Auge; seine Kunst ist die Kunst, regelmäßig und schön zu sehen. Sehen ist hier ganz aktiv, durchaus bildende Tätigkeit. . . Der Musiker hört auch wesentlich aktiv, er hört heraus. Freilich ist dieser umgekehrte Gebrauch der Sinne den meisten ein Geheimnis, aber jeder Künstler wird es sich mehr oder weniger deutlich bewußt sein." Diese Gabe

des künstlerischen Schauens ist es, die Novalis verallgemeinert und als Grundvermögen der Seele wiederzuerkennen meint. „Fast jeder Mensch ist in geringem Grad schon Künstler. Er sieht in der Tat heraus und nicht herein. Er fühlt heraus und nicht herein. Der Hauptunterschied ist der: der Künstler hat den Kern des selbstbildenden Lebens in seinen Organen belebt, die Reizbarkeit derselben für den Geist erhöht, und ist mithin imstande, Ideen nach Belieben, ohne äußere Sollizitation, durch sie heraus zu strömen, sie als Werkzeuge zu beliebigen Modifikationen der wirklichen Welt zu gebrauchen; dahingegen sie beim Nichtkünstler nur durch Hinzutreten einer äußeren Sollizitation ansprechen, und der Geist wie die träge Materie unter den Grundgesetzen der Mechanik zu stehen, oder sich diesem Zwang zu unterwerfen scheint."

Nicht überall unterscheidet Novalis so scharf zwischen Künstler und Nichtkünstler. Und auch wo er es tut, ist doch die Meinung, daß eben die Notwendigkeit solcher Scheidung ein Mangel der Menschennatur sei. Der Mensch soll erst richtig Mensch werden. Dazu muß er es im Leben dem Künstler gleich tun. Wer an diese Forderung als eine allgemeine glaubte, mußte wohl magischer Idealist werden. Zugleich aber ist an diesem Punkte immerhin ersichtlich, daß dieser magische Idealismus nicht in jeder Hinsicht eine ganz so vag-exzessive Spekulation ist, wie es auf den ersten Blick scheint. Die Welt der absoluten Schöpfertätigkeit, in der der Geist zugleich Demiurg und Geschöpf ist, diese Welt gibt es wirklich. Es ist die Welt des Künstlers, in erster Linie die des Dichters. Hier gibt es den „tätigen, willkürlichen, produktiven Gebrauch unserer Organe". Diese Welt ist zwar eine Welt der Phantasie, aber sie ist nicht schlechter, nicht weniger real als die sogenannte wirkliche Welt. Auch sie hat ein Bestehen, und in ihr kann man so gut leben und sterben als in der wirklichen. „Die Poesie ist das echt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, desto wahrer." Hier also ist das Gebiet, auf dem „die Kunst, unseren Willen total zu realisieren" Spielraum findet. Hier können wir das Organsystem des Körpers in unsere Gewalt bekommen, hier dient es dem Geist, hier ist die „Periode der Magie". Es ist das Reich des „Magism oder Synthetism der Phantasie". „Der Dichter ist der wahre Magier."

Zugleich aber erhellt daraus das eigentliche Verhältnis von Poesie und Philosophie. Auch der Philosoph soll ja gerade der wahre Magier sein, er ist es, der die Herrschaft des Geistes anstrebt. So müssen wohl Dichtung und Philosophie im Grunde dasselbe sein. Das kommt bei

Novalis zu stärkerem Ausdruck als bei Schlegel. Denn fundamentaler ist hier das Moment der Tätigkeit, das Schöpferische in beiden gefaßt. Wohl finden wir Philosophie auch als „Wissenschaft der Wissenschaften" charakterisiert. Aber niemals redet Novalis dem geschlossenen wissenschaftlichen System das Wort, wie etwa Schlegel in der Idee der kyklischen Philosophie. „Das eigentliche philosophische System muß Freiheit und Unendlichkeit, oder um es auffallend auszudrücken, Systemlosigkeit in ein System gebracht, sein." Es muß also in der Philosophie dasselbe schwebende Verhältnis zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit sein, wie in der Menschennatur und in der Moralität. Philosophie ist gewissermaßen die absolute Kunst, die nicht ein bestimmtes Werk, sondern das Leben selbst gestaltet; sie ist das absolute Können selbst, das in-der-Gewalt-Haben des absoluten Organs. Philosophie ist eben nicht ein kontemplatives Ausmalen von Weltbildern, sondern schöpferisches Durchdringen und Ausgestalten des eigenen Wesens — und damit eben der Welt. Ihr Wesen ist also im eigentlichsten, wörtlichsten Sinne Poesie, nämlich absolute Poiesis. Auch in dieser Beziehung durfte sich Novalis nicht ohne einiges Recht als Vollender des Fichteschen Aktivismus fühlen. Selbstoffenbarung ist hier sichtlich nur die Hälfte der Philosophie. Selbstschöpfung und Selbstvollendung ist ihre Erfüllung. Freie Aktivität kann sich nie auf eine Bindung festlegen, sei es auch eine selbstgewählte. Das Philosophische im Menschen ist das, was sich ewig fortdichtet, ohne sich jemals auszudichten. Es verharrt im Schweben zwischen Sinnen- und Geisterwelt. „Die Außenwelt wird durchsichtig und die Innenwelt mannigfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwei Welten — in der vollkommensten Freiheit und dem freudigsten Machtgefühl."

Das ist ein Ideal von dem wir träumen. Aber der Traum kann Wahrheit werden. Und die Wahrheit scheint Novalis nicht fern. Denn „wir sind dem Aufwachen nah, wenn wir träumen, daß wir träumen".

6. Schleiermacher.

a) Religionsphilosophie.

Eine eigenartige Stellung unter den philosophischen Zeitgenossen nimmt Schleiermacher ein. Dem Romantikerkreise gehört er nur lose an. Mit Friedrich Schlegel verbinden ihn Freundschaftsbande; von

ihm ist er nachhaltig beeinflußt in seinen ethischen Anschauungen. Daneben aber weiß er Züge der verschiedensten philosophischen Systeme miteinander zu vereinigen — gewiß nicht oberflächlich eklektisch, aber auch durchaus nicht immer organisch. Es ist weniger ursprüngliche Weite des Horizonts, was sich hierin ausspricht, als die übergroße Scheu vor Einseitigkeiten und das romantisch-universalistische Bildungsideal. Der Ausgang von Kant ist unverkennbar; mit ihm kombiniert er Elemente aus Fichte, Jakobi, Schelling, aus Leibniz, Spinoza und Platon. Diese Elemente sind nicht im Sinne Hegels unter einem überragenden Gesamtaspekt, sind nicht dialektisch verbunden, sondern nach dem Prinzip der Ergänzung dem Ganzen eingefügt. Nichtsdestoweniger unterscheidet er sich von den Romantikern im engeren Sinne durch eine gewisse Strenge des Systembaus. Er sucht bewußt nach dem System und weiß es in Einzelheiten mit erstaunlicher Feinheit durchzuführen. Dennoch reicht die philosophische Ader für die große Aufgabe nicht recht zu. Er bleibt an manchem vitalen Punkt in Halbheiten stecken, sucht sich mit feinsinnigem Begriffsspiel zu helfen und läßt viele seiner Grundbegriffe in Unklarheiten schweben. Neben den tief schürfenden Systemen Fichtes und Schellings wirkt seine Philosophie dilettantisch. Freilich gilt letzteres ja noch viel mehr von Schlegel und Novalis. Aber es ist doch ein Unterschied, ob man mit hingeworfenen Gedankensplittern, die gar nicht den Anspruch erheben ein System zu sein, dilettantisch wirkt, oder mit einem durchgeführten, wohlgegliederten Bau. Jene Romantiker haben originelle Ideen, es mangelt ihnen nur die systematische Ader; Schleiermacher hat umgekehrt, was er auch angreift, überall gleich das System vor Augen, aber die Ideen sind zusammengetragen.

Schleiermacher ist in erster Linie nicht Philosoph, sondern Theologe. Aus religiöser Grundstimmung wächst bei ihm alles hervor. Und hier — jenseits des Reiches der Vernunft und des Gedankens — finden wir deutlich zutageliegend die innere Einheit des Weltbildes, die seinem Philosophieren abgeht. In der Geschichte der Theologie steht er mit Recht unter den Ersten da. Auf seine Philosophie färbt das in der Weise ab, daß sie in erster Linie Religionsphilosophie ist. Das religiöse Leben ist für ihn nicht eine unter vielen gleichberechtigten Seiten des Daseins, sondern die alles tragende Grundschicht. Auf diesem Gebiet fehlt es ihm nicht an urwüchsigen Ideen. Hier tritt das versöhnlich Ausgleichende, Abschwächende seiner Denkweise zurück, hier vermeidet er

nicht ängstlich die Schroffheit und Härte der Konsequenz, zu der die Sache zwingt. Hier ist er schöpferisch und für die Folgezeit beherrschend. Von seinen religiösen Ideen aus muß man seine Dialektik und Ethik würdigen, wenn man ihren geschichtlichen Eigenwert sucht.

Er ist 1768 in Breslau geboren und im Geiste der Herrnhuter Brüdergemeinde aufgewachsen. Als Prediger an der Charité in Berlin schrieb er 1799 seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" und 1800 die „Monologen". 1803 folgte die „Kritik der bisherigen Sittenlehre". Wegen seiner freisinnigen Ideen wurde er 1802 nach Stolpe gemaßregelt. Erst sieben Jahre später gelang es ihm nach Berlin zurückzukehren, zunächst als Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und ein Jahr darauf als Professor der Theologie an der neugegründeten Universität Berlin. Die große Wirksamkeit, die er hier bis zu seinem Todesjahr 1834 entfaltete, erstreckt sich über eine Fülle von Wissenschaftsgebieten, mit besonderer Liebe auch auf die philosophischen Fächer. Aus seinen postum herausgegebenen Vorlesungszyklen besitzen wir breit ausgeführte Darstellungen der Dialektik (Erkenntnistheorie), Psychologie, Ethik, Ästhetik, Staatsphilosophie, Pädagogik und Geschichte der Philosophie. Ein besonderes Verdienst hat er sich durch seine bis heute dem Geiste nach unübertroffene Platonübersetzung erworben. —

Es ist nach dem Gesagten keine Willkürlichkeit, die Lehre Schleiermachers von der Religionsphilosophie aus zu entwickeln. Hier liegen ihre eigentlichen Motive. Nicht als wäre für ihn die kritische Behandlung philosophischer Grundbegriffe durch die Erkenntnistheorie nur ein Anhängsel. Sie ist ihm so wesentlich wie nur je einem Systematiker. Aber sie hat doch nur den Wert eines Prolegomenon, dessen Ziel weit über sie hinausliegt. In Wahrheit ist hier nirgends das positiv Geschaute durch die Kritik bestimmt, wie noch im weiten Maße bei Kant, sondern durchaus die Kritik durch das positiv Geschaute. Dieses aber ist Sache des Glaubens.

Man hat Schleiermacher den Philosophen des Glaubens genannt. Er ist es in anderem Sinne als Jakobi, der alle Erkenntnis, auch die theoretische auf Glauben basierte und dadurch den Glaubensbegriff selbst seines eigentümlich religiösen Charakters beraubte. Daraus ergab sich eine Grenzvermischung der Gebiete, die sowohl der Eigenart des theoretischen Bewußtseins als auch der des religiösen Abbruch tat. Für Schleiermacher ist gerade die Abgrenzung der Religion als eines Sonder-

gebietes mit eigenem Gehalt und eigener Struktur das wichtigste Anliegen. Streng unterscheidet er sich in diesem Punkte auch von der halt- und planlosen Verschmelzung des religiösen Bewußtseins mit dem ästhetischen und naturphilosophischen bei den Romantikern. Und ebenso fern hält er sich von der traditionellen Verquickung der Religion mit der Metaphysik, wie die „rationale Theologie" sie gepflegt hatte, sowie von der Kantischen Basierung des Glaubens auf das moralische Bewußtsein. Theologie als positive Wissenschaft von Gott gilt ihm ebenso unmöglich wie Theologie als Ausdruck sittlicher Hoffnungen auf den Sieg des Guten oder die moralische Weltordnung. Glaubenssätze und Wissenssätze sind ebenso prinzipiell verschieden wie Glaubensgegenstand und Pflichterfüllung. Dem Wesen Gottes und des Ewigen in uns ist nicht von der Seite beizukommen. Und gibt es nicht ein Erfassen seiner im Zentrum, ein Sichhineinversetzen mit einem Schlage, so ist ihm überhaupt nicht beizukommen. Schleiermachers Ausgangspunkt ist der schroffste Antirationalismus. Am nächsten steht für ihn das religiöse Bewußtsein immer noch dem ästhetischen. In beiden ist das Gefühl die Grundlage. Aber es ist ein anderes Gefühl, das den Glauben trägt, ein anderes, welches das künstlerische Schaffen bewegt. Und diese Andersheit gilt es zu bestimmen. Das Verhalten zu seinem Gegenstande ist ein anderes. Es schaut nicht aus sich heraus, erzeugt nicht Gestalten, ist nicht produktiv-gegenständlich, sondern passiv, hinnehmend, sich hingebend. Religion ist auch nicht Sache der Offenbarung. Der Offenbarungsglaube weiß schon um eine offenbarende Tätigkeit Gottes. In Wahrheit wissen wir von einer solchen ebensowenig wie vom sonstigen Wesen Gottes. Weder geheiligte Tradition noch das Dasein der geschaffenen Welt, noch die Tatsache der sittlichen Aufgabe des Menschen in ihr kann das Bewußtsein über Gott belehren. Denn Gott ist unerkennbar, und alles Wissen um ihn, vermitteltes wie unmittelbares, ist Schein.

Dem an sich Unerkennbaren kann die Religionsphilosophie nicht nachjagen. Sie hat eine viel schlichtere Aufgabe; sie soll das, was im religiösen Gefühl tatsächlich enthalten ist, analysieren und zum Bewußtsein bringen. Das heißt nicht, daß hier das Subjektive des Gefühls in die Objektivität und Rationalität des Gedankens umgesetzt werden sollte; das hieße ja seine Eigenart schon im Keime zerstören. Der Gegenstand des religiösen Bewußtseins, Gott, kann also nicht zum Gegenstand der Religionsphilosophie gemacht werden. Religionsphilosophie ist

nicht Theologie, weder rationale noch sonst eine. Sie ist überhaupt nicht Lehre von Gott, sondern Lehre vom religiösen Gefühl.

Religion ist weder spekulativ noch praktisch. Sie ist sowenig Sache des Willens wie des Erkennens, sie ist Sache des Herzens. Die Haltung des Gemüts in ihr ist — ungeachtet des Verhältnisses zu Gott, in dem sie besteht, — überhaupt keine gegenständliche, sondern eine zuständliche. Dieses Zuständliche ist eben das religiöse Gefühl. Dem religiösen Menschen ist es wohlbekannt als das „fromme Gefühl". Frömmigkeit ist nicht ein gegenständliches Bewußtsein Gottes, sondern die innere Gewißheit seiner Gegenwart. In diesem Sinne kann man sie allenfalls als Offenbarung Gottes bezeichnen. Die Gegenwart des Unendlichen und Absoluten ist gegeben im frommen Gefühl — desselben Absoluten, dessen unser Wissen und Wollen nie habhaft wird, das sie wohl fordern und als erste Bedingung annehmen, aber nicht wirklich berühren. Dieses Absoluten wird das fromme Gefühl inne. Was ihm so unmittelbar gegeben ist, das ist also gerade der gemeinsame, aber nicht erkennbare Grund des Wissens und Wollens. Gerade im Versagen des gegenständlichen Bewußtseins also ist der absolute Gegenstand alles Bewußtseins — wenn auch nicht als Gegenstand — gegeben. Diese Aufhebung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist es, was die Eigenart des religiösen Bewußtseins ausmacht.

Freilich was wir gemeinhin Religion nennen, zeigt mannigfache Gegenstandsbestimmtheiten. Es gibt religiöse Vorstellungen so gut wie Handlungen, die wir unmittelbar mit dem frommen Gefühl verbunden finden. Aber sie betreffen nicht das Wesen der Religion, dieses liegt weder in der Lehre noch im Kultus, sondern einzig im Akt des frommen Gefühls selbst. Die Art, wie etwa Gott vorgestellt wird, ist für den autonomen Charakter dieses Aktes vollkommen gleichgültig. Daß Schleiermacher diese Gleichgültigkeit klar erfaßt, erhebt seine Religionsphilosophie über die Enge irgendeiner bestimmten positiven Religion, auch die des Christentums. In diesem Punkte ist jede Religion der anderen gleich, wie naiv oder entwickelt auch ihr Vorstellungskreis sein mag.

Es fragt sich nur noch, was eigentlich der Inhalt dieses Gefühls ist. Wenn das Gefühl auch nicht gegenständlich ist, so ist es doch nicht inhaltslos; es hat nur seinen Inhalt nicht sich gegenüber, sondern in sich selbst. Wenn sich die Eigenart des Unendlichen im Gefühl offenbaren soll, ohne daß dieses Unendliche selbst in seinen etwaigen Bestimmt-

heiten darin offenbar würde, so kann sein Inhalt nur das unmittelbare Bewußtsein des Verhältnisses zum Unendlichen sein. Das Verhältnis der endlichen Natur zum Unendlichen ist aber das der Abhängigkeit und zwar einer vollkommenen Abhängigkeit, die ein restloses Umschlossensein, Getragensein des Relativen vom Absoluten, ein Aufgehobensein in ihm bedeutet. Das ist es was Schleiermacher das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" nennt. In ihm besteht das religiöse Gefühl, in ihm und in nichts anderem das Wesen der Religion selbst.

Fragt man nun weiter, wovon abhängig sich der Mensch im religiösen Gefühl findet, so läßt sich freilich die gegenständliche Kehrseite des Gefühls nicht länger vermeiden. Und hier geht — der strengen Konsequenz des Grundgedankens zuwider — Schleiermachers Religionsphilosophie aus der bloßen Phänomenologie des religiösen Aktes in die pantheistische Metaphysik über, die fast alle philosophischen Systeme seiner Zeit beherrscht. Die gefühlte Abhängigkeit ist die des Menschen von Gott als dem Allwesen, dem Universum. Es erweist sich, daß im Gefühl nun doch ein gewisses Wissen um das Wesen Gottes ist, wenn es sich auch in den Grenzen der allgemeinsten Bestimmungen hält. Der amor dei intellectualis Spinozas und das Allgefühl der deutschen Mystik klingen wieder durch, wenn wir Gott als das Unendliche charakterisiert finden, das alle Dinge durchdringt und mit ihrer Totalität identisch ist. Aber nicht der Substanzcharakter Gottes, wie bei Spinoza, steht hierbei im Vordergrunde, sondern die Lebendigkeit und Geistigkeit, wie bei den Romantikern und beim späteren Fichte. Die Einheit des Lebensgefühls, das die Romantik auf allen Gebieten erschaut, drängt sich für Schleiermacher in der Religion zusammen — so sehr, daß man versucht ist zu meinen, „Religion" sei hier nur ein anderer Name für das, was anderen Zeitgenossen als Kunst oder Philosophie vorschwebte. Der Unterschied liegt in dem vollkommenen Verschwinden der Aktivität. Schlechthinnige Abhängigkeit ist der extreme Gegensatz zu jenem Idealzustand des Alleskönnens, des in-der-Gewalt-Habens seiner selbst und der Welt, von dem Novalis träumte. Religion ist das Bewußtsein einer grundsätzlichen Passivität, die tiefer verwurzelt ist im Wesen des Menschen als alle Aktivität, zu der er sich im Erkennen oder Handeln erheben mag. Sie ist das Gefühl fürs Unendliche und Ewige. Sie erwächst aus der Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen; sie ist die Richtung des Menschengeistes auf die Einheit der Welt — der geistigen wie der natürlichen —, sie ist der Geschmack für das Ganze als solches in seiner

Vollkommenheit, Lebendigkeit und Harmonie. Es gibt ein unmittelbares Erfahren der Weltharmonie. Dieses Erfahren ist die inhaltliche Fülle des religiösen Gefühls. Vom ästhetischen Gefühl, das auch immer auf Einheit und Harmonie geht, unterscheidet es sich durch die Einzigkeit seines Gegenstandes, der in seiner absoluten Universalität eben nur einmal da ist. Es ist ein und dasselbe Wesen, das der religiöse Mensch in allem wiederfindet. Sein Gefühl ist nicht an die Mannigfaltigkeit und Besonderheit des Einzelnen verzettelt wie das ästhetische; es ist das absolut eine Gefühl, das Sicheinsfühlen mit dem Einen. In ihm verschwindet das einzelne Objekt. Alles in Gott sehen ist dasselbe wie Gott in allem sehen. Das eigene Leben mitsamt seiner Fülle von Tun und Leiden, Wirken und Irren, als Leben Gottes sehen ist dasselbe wie makrokosmisch die Weltbegebenheiten mitsamt unserer eigenen Einbettung in sie als Handlungen Gottes empfinden. Schleiermacher scheut sich denn auch nicht den traditionellen Begriff einer göttlichen Kausalität wieder aufzunehmen. Wir fühlen uns abhängig von Gott, indem wir ihn als Weltgrund fühlen, d. i. als letzte Ursache aller Dinge außer uns, wie aller Akte in uns. Wir, die endlichen Wesen, sind nichts anderes als Wirkungen der unendlichen Macht. Und indem wir uns als solche fühlen, wissen wir zugleich, daß dieses Kausalverhältnis nicht umkehrbar ist, nicht in Wechselwirkung umschlägt. Nur wir empfangen Wirkung von Gott, können aber unsererseits nicht widerwirken. Gerade was wir unsere Selbstwirksamkeit nennen, empfinden wir im religiösen Gefühl als restlos seine Wirkung.

In diesem letzteren Punkte rückt Schleiermacher der vollständigen Aufhebung der moralischen Freiheit des Menschen gefährlich nah. Sein einseitig religiös eingestelltes Interesse rechtfertigt zwar diesen Schritt bis zu einem gewissen Grade — wenigstens subjektiv. Andererseits verschließt er sich nicht der Einsicht, daß damit das ganze Gebiet des moralischen Lebens vernichtet würde. Und so läßt er der Freiheit eine Art Hintertür, indem er die endlichen Wesen in bezug aufeinander selbständig und nur in bezug auf Gott schlechthin abhängig setzt. Daß damit das Problem nicht gelöst ist, kann er sich freilich selbst nicht ganz verschweigen. Und so bleibt innerhalb seines Weltbildes die Antinomie zwischen Religion und sittlichem Leben offen bestehen. Als einen Ausgleich für diesen Mangel bringt er den Gedanken der Erhöhung und Vollendung des Menschenwesens in der Hingabe an die Gottheit. Nicht erdrückend und vernichtend ist das Bewußtsein schlechthinniger Ab-

hängigkeit, sondern erhebend; es ist das Hineinwachsen des Endlichen ins Absolute. Das Demütigende darin ist nur ein Übergang, die Aufhebung des falschen, anmaßenden Selbstbewußtseins. Der positive Gewinn macht das wieder wett. Religion ist das genußreiche Bewußtsein der Ausweitung und Lebenserhöhung, die bewußte Teilhabe, das bewußte Mitleben eines universalen Lebens, die Ergänzung unserer Endlichkeit und Dürftigkeit.

Bedeutsamer als diese metaphysische Seite der Religionsphilosophie und tiefer verwurzelt in ihrer Grundanschauung ist die Konsequenz, die Schleiermacher nach der Seite des Individualismus zieht. Hier scheidet er sich, radikaler noch als in der Auffassung des Glaubens, vom Pantheismus. Dieser hat keinen rechten Raum für das Individuum als solches in seiner Selbständigkeit; hier aber zeigt es sich, daß in Schleiermachers Weltbild ein anderes Grundmotiv tiefer durchgreift als der Pantheismus. Es ist wohl nicht so sehr Leibnizens Monadengedanke, der hier durchbricht, als die altchristliche Vorstellung vom absoluten Wert der Einzelseele, der als solcher das Erlösungswerk gilt. Freilich bindet das religiöse Gefühl den Menschen an das Universum und läßt ihn in der Teilhabe an ihm aufgehen. Aber das Aufgehen ist kein Verschwinden. Als Gefühl ist es ein Zustand, den als solchen der Einzelmensch nur für sich selbst hat. Daß es die Harmonie seines Wesens im Zusammenhange des Weltlebens ist, die er in diesem Gefühl erlebt und genießt, tut dieser ausschließlichen Zugehörigkeit zu ihm keinen Abbruch. Denn Erleben und Genießen läßt sich sowenig mit einem fremden Bewußtsein teilen wie Gefühl. Der Gegenstand des Gefühls mag so universal sein, wie er will — und er ist es hier bis zum Extrem, bis zur Aufhebung aller Gegensätze —, das Gefühl als solches bleibt dennoch Sache des Individuums. Und zwar ist es gerade das voll entfaltete Individuum, die Persönlichkeit in der Fülle ihrer Eigenart, die allein Träger dieses Gefühls ist. Ja noch mehr, eben dieses Gefühl ist es, was das Individuum in seine vollen Rechte setzt, was es zu voller Entfaltung bringt, zur Persönlichkeit erhebt. Die Romantik sucht die Entfaltung der Persönlichkeit als die Höhe des Menschentums in einer allseitigen „harmonischen Bildung". Dieses Bildungsideal weiß Schleiermacher — hierin ein echter Romantiker — in den Kernpunkt der Religionsphilosophie aufzunehmen und ihm dadurch einen neuen Schimmer von Weihe und Größe zu geben. Die harmonische Bildung der Persönlichkeit hat nach ihm nicht ihren Sinn in der Häufung des Inhalts, nicht

in der Mannigfaltigkeit des Erlebens, sondern in einem alle Mannigfaltigkeit umspannenden und gleichsam überbrückenden Einheitsmoment; sie vollendet sich niemals in der Hingebung an Einzelnes, sondern in der eindeutigen Beziehung alles besonderen Inhalts auf den einen Urgrund aller Dinge, auf Gott. Diese Einheitsbeziehung ist das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Es bildet nicht nur den Abschluß, sondern auch die Grundlage aller Bildung. Das religiöse Leben ist das eigentliche Leben der Persönlichkeit. Religion ist nicht Sache der Gemeinschaft, sondern des Individuums. Denn sie ist Sache des Herzens. In seiner Ichtiefe, dort wo er ewig mit sich allein ist, wohin ihm niemand mit seinem Mit- und Nachfühlen folgt, dort ist der Mensch religiös. Religion ist daher im letzten Grunde in einem jeden etwas anderes, ein allemal rein persönliches Verhältnis zu Gott.

Schroff individualistische Konsequenzen zieht Schleiermacher übrigens hieraus nicht. Er verkennt nicht den Geist der Gemeinschaft in seiner das Individuum tragenden und bedingenden Bedeutung. Ebensowenig verleugnet er die geschichtliche Entwicklung des religiösen Lebens, die als solche natürlich die Grenzen des Individuums überschreitet. Dagegen bekämpft er jede Art objektivistischer Verallgemeinerung. Es ist ein Ding der Unmöglichkeit, dasjenige, was den Inhalt des religiösen Erlebens des Einzelnen bildet, in gültige, verbindliche Sätze zusammenzufassen. Die Dogmen und Satzungen, wie sie jede geschichtlich gewordene Religion unvermeidlich mit sich führt, tragen alle den Stempel dieser Unmöglichkeit an der Stirn. Was lebendig ist an den Dogmen, ist Niederschlag des religiösen Gefühls, ein Versuch, seinem Inhalt gedanklich gerecht zu werden. Es ist zwar ganz natürlich, daß der Mensch auf das Gefühl reflektiert und es dann an dem einzigen gedanklich Faßbaren in ihm, dem Inhalt, zu fassen sucht. Aber er ist im Irrtum, wenn er meint damit das Wesen der Religion selbst zu erfassen. Das ist die mißliche Lage, in der sich zu aller Zeit die Theologie gegenüber der lebendigen Religion befindet. Theologie ist Wissenschaft, ihr Gegenstand ist Religion; aber eben Religion als solche läßt sich nicht zum Gegenstand des Wissens machen. Theologische Lehre, wie sie in allgemeinen Urteilen und Begriffen dasteht, hat immer ein Element der Verfälschung an sich. Sie kann bestenfalls als Darstellung von Gefühlen gelten, nicht Gültigkeit als Erkenntnis von Gegenständen des Gefühls beanspruchen. Daß sie das letztere unwillkürlich immer tut, setzt sie ins Unrecht — nicht gegenüber weltlicher Wissenschaft, sondern gegen-

über ihrem eigenen Gegenstande, der Religion selbst. Es ist daher kein Zufall und kein Schade, daß wir im Gange geschichtlicher Geistesentwicklung die Dogmen wechseln sehen, ja daß wir zuzeiten ein tiefes inneres Revolvieren des religiösen Geistes gegen sie erleben. Lebendiges Leben sprengt auf die Dauer jede geprägte Form. Alles, was den Charakter des Lehrgebäudes hat, sinkt dem lebendigen Wesen gegenüber zum Beiwerk, zur fragwürdigen Hülle herab. Das religiöse Leben ist stark genug, sich solche Hüllen zeitweilig gefallen zu lassen. Nur wo sein Wesen über der Hülle verkannt und vergessen wird, drängt es mit elementarer Gewalt zur Revolution. Theologie als System religiöser Lehrsätze ist immer geistig rückschrittlich und führt auf Mythologie hinaus. Zwischen lebendigem Glauben und begrifflichem Wissen besteht überhaupt kein angebbares Verhältnis, sie können weder übereinstimmen, noch einander widerstreiten. Sie berühren sich weder im Gegenstande noch in der Bewußtseinsform. Daher die Unfruchtbarkeit des alten Streites zwischen Glaubenswahrheit und Vernunftwahrheit.

Da nun Gott der Inhalt des religiösen Gefühls ist, dieses aber jeden Wissens spottet, so ist auch Theologie als Wissenschaft von Gott unmöglich. Gott ist nicht das Wesen, dem die Metaphysik die Fülle positiver Eigenschaften beimißt, er ist nicht das ens realissimum der Ontologie. Jene Eigenschaften sind Reflexe im Bewußtsein des Menschen, Spaltungen des einheitlichen Wesens durch die Uneinheitlichkeit des Betrachtenden. Was dem religiösen Gefühl in seiner Tiefe mit einem Griff gegeben ist, zersetzt sich notwendig dem reflektierenden Verstande, dessen Verstehen ja eben in diesem Zersetzen besteht. Am Wesen Gottes versagen die gegensätzlichen Kategorien des Denkens. Gott ist gegensatzlose Einheit. In ihm ist nicht Unterschied von Verstand und Wille, Können und Vollbringen, sowie auch kein Unterschied des Denkens seiner selbst und des Denkens der Welt. Alle solche Differenzierung ist noch Anthropomorphismus und steht prinzipiell auf dem Standpunkt der Mythologie. Dahin gehört auch der Begriff der „Persönlichkeit Gottes". Persönlichkeit ist Verendlichung des Unendlichen. Nicht Gott ist Persönlichkeit, sondern der Mensch, zu dessen Wesen eben die Endlichkeit gehört. Die Lebendigkeit Gottes dagegen behält Schleiermacher bei; in diesem Punkt sagt er sich schroff vom Spinozismus los, der im übrigen wohl das Schema zu seinem Pantheismus hergegeben hat. Schleiermacher geht mit Spinozas Thesen, soweit diese gegen die Verkleinerung Gottes durch Anthropomorphismen gerichtet sind; er

verläßt sie in dem Punkt, in dem sie selbst das Wesen Gottes herabsetzen. Entgegen den populären Vorstellungen behauptet er: Gott ist nicht ohne die Welt, weder vor ihr noch nach ihr, noch sonstwie außer der Welt. In ihr und in uns allen kennen wir ihn. Ja mehr noch, Gottes Freiheit ist nicht wie die mutmaßliche Freiheit des Menschen ein Gegenstück der Notwendigkeit, sondern sie besteht gerade in seiner eigenen Notwendigkeit. Er kann nicht etwa noch anderes hervorbringen, als was er wirklich hervorbringt. Die Welt ist aus ihm notwendig, ihre Erschaffung ist nicht seine Willkür. Und sowenig wie das Ganze der Welt ist auch der einzelne Akt in ihr der Notwendigkeit enthoben. Gott unterbricht den gesetzmäßigen Lauf des Weltgeschehens nicht durch Wunder. Auch der Mensch ist dieser Gesetzlichkeit nicht enthoben, und was er seine Willensfreiheit nennt, ist nicht Willkür, sondern innere Nötigung. Ebenso besitzt er nicht die Unsterblichkeit im Sinne ewiger Fortdauer; er ist ein Modus im Leben des All und als solcher vergänglich wie alle Dinge und alles individuelle Leben. Der Unsterblichkeitsglaube gehört nicht zum Gehalt des frommen Gefühls. Gerade die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits verfälscht den reinen Sinn der Frömmigkeit, nicht anders als den der Moralität. Unsterblich dagegen ist der Mensch in anderem Sinne, oder vielmehr er kann es sein. Sein ewiges Leben ist mitten im Diesseits und in der Endlichkeit zu suchen: in der Teilhabe am Unendlichen, im Einssein mit dem ewigen Alleben Gottes. Nicht zeitliche Dauer ist diese Ewigkeit, in jedem Augenblick echten religiösen Lebens vollendet sie sich.

Es ist eine strenge Konsequenz dieser Sätze, daß in Schleiermachers religiöser Weltanschauung die Werte des Diesseits nicht geschmälert erscheinen zugunsten eines erträumten Jenseits. Das reiche, differenzierte Wertgefühl der Romantik findet in seiner Philosophie voll und ganz Raum. Zugleich ist hier der Punkt, in dem sich ihm der Pantheismus Spinozas mit dem Leibnizischen Theodizeegedanken zu einem weltfreudigen Optimismus verbindet. Die Welt ist Erscheinung göttlichen Wirkens. Sie ist als Ganzes vollkommen. Alle sogenannte Unvollkommenheit in ihr gehört den Teilaspekten an, also der verendlichenden Anschauungsweise des individuellen Subjekts. Nicht nur das natürliche Übel, sondern auch das sittlich Schlechte fügt sich nach Schleiermachers Meinung dieser Gesamtperspektive ein. Beides ist nur das minder Vollkommene. Denn die Koexistenz bedingt Abstufungen der Vollkommenheit. Alles ist im Grunde gut und alles ist göttlich; auch

das Geringste ist unentbehrlich in der Welt, weil jedes an seiner Stelle zu Recht besteht. Alles ist eben so gut, wie es im Haushalt des Ganzen sein kann. Ein besseres zu verlangen ist töricht. Auch die Versündigung des endlichen Wesens heischt noch die Achtung des Verstehenden. In diesem Sinne ist die Welt die beste, die möglich war. Der Begriff eines radikalen Bösen ist in diesem Weltbilde ebenso vollständig verschwunden wie der einer eigenen bewußten Willensfreiheit des Menschen. Der freudige Daseinsoptimismus ist erkauft um den metaphysischen Determinismus, erkauft um den eigentlichen Sinn des religiösen Erlösungswerkes, an dem noch Kants Religionsphilosophie festgehalten hatte. Freilich hat Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die strengen Konsequenzen hieraus ebensowenig gezogen, wie in seiner Metaphysik und Ethik die des schroffen Individualismus.

Der Autorität der Dogmen setzt er, getreu seinem Ausgangspunkte, die Lehre vom religiösen Genie entgegen. Ist nämlich schon das Dogma selbst ein fragwürdiges Beiwerk der eigentlichen Religiosität — eben weil es Objektivierung, Verallgemeinerung, begriffliche Prägung ist —, so vergrößert vollends die Kirche den Schaden, indem sie gerade diese Rationalisierungen sanktioniert und zu symbolischen, allgemein verbindlichen Satzungen erhebt. Sie gefährdet auf diese Weise das religiöse Leben des Einzelnen mehr, als sie es fördert. Gerade die Verendlichung wird hier fälschlich für das Absolute genommen. Wie die Dinge in unseren Zeiten liegen, ist eine geistliche Organisation freilich nicht zu entbehren. Aber sie sollte entbehrlich sein, und man muß hoffen, daß das religiöse Leben der Menschheit sie dereinst wird entbehren können. Der religiöse Mensch von heute findet sich unwillkürlich in Opposition zur Kirche; und je tiefer in ihm das reine fromme Gefühl ist, um so deutlicher muß diese Opposition hervortreten. So ist es nicht im Christentum allein, so ist es in allen positiven Religionen. Es ist aber auch ein Irrtum zu glauben, daß man etwa im Gegensatz zur positiven Religion auf eine allgemeine „natürliche Religion" zurückzugreifen habe. Was man so benannt hat, ist eine leere Abstraktion, eine in sich widerspruchsvolle Idee. Es kann in Wirklichkeit nur positive Religionen geben, und ihre dogmatischen und kultischen Einseitigkeiten sind so notwendig wie die Verendlichung des Unendlichen im Individuum. Geschichtlich kann die eine, ewige, wahre Religion dem endlichen Menschenwesen nicht in voller Reinheit und Absolutheit gegeben sein. Die Unendlichkeit Gottes bricht geschichtlich nur bruchstückweise durch. So ist die

Spaltung der einen Religion in die Vielheit der geschichtlich nacheinander und nebeneinander auftretenden Religionsformen ein notwendiger, keineswegs zu beklagender Prozeß. Das religiöse Leben selbst nämlich ist in diesen positiven Religionen, die man die geoffenbarten nennt, ungeachtet der Gemeinsamkeit, in der sie erwachsen, ein im letzten Grunde doch individuelles, nämlich das ihres Stifters und ersten Verkünders, des religiösen Heros oder Genies.

In diesem Punkte nun bricht der für Schleiermacher charakteristische Glaube an die autonome Innerlichkeit des Individuums entscheidend durch. Die Entwicklung des religiösen Lebens der Menschheit geht nicht durch die Intentionen der Menge vor sich, sondern einzig durch die der bedeutenden Persönlichkeiten. Allemal, wo dieses Leben einen neuen Schritt vorwärts tut, wo alte Bahnen durchbrochen und neue geschaffen werden, ist es ein Einzelner, der mit der neuen Idee als erster vorangeht und dann erst durch ihre innere Kraft die anderen mit sich reißt. Und immer ist es eine neue Form des religiösen Erlebens selbst, in der die Idee besteht, eine neue Gestaltung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, und durch dieses hindurch eine neue Innigkeit des Verhältnisses zu Gott. Es ist nichts verkehrter als solche Revolution und Neuschöpfung in einer bloßen Umprägung von Dogmen und Satzungen zu suchen. Wo in der Tiefe sich nichts Neues regt, da ist kein Grund Formen zu sprengen. Die Umprägung folgt vielmehr der inneren Neuerweckung des religiösen Gefühls, und zwar mit Notwendigkeit, erschöpft sie aber niemals. Eine jede positive Religion ist von Grund aus bestimmt durch die schöpferische Persönlichkeit ihres Stifters.

Der Religionsstifter ist in ähnlicher Weise schöpferisch und genial zu nennen wie der Künstler. Hier wie dort ist es die Urwüchsigkeit eines Gefühls, aus der alles hervorwächst, hier wie dort ein inneres Schauen, das den Inhalt formt. Nur ist es beim Künstler ein Einzelnes, wenn auch in sich Unendliches, das in die Form eines endlichen bestimmten Werkes geprägt wird, ein Etwas, das immer nur einen Teilaspekt des Lebens umspannt. Der Religionsstifter aber schafft aus der Tiefe seines frommen Gefühls heraus eine neue Form des Gesamtlebens, eine Form, welche anschaulich erfaßt und geprägt das ganze Dasein des Menschen betrifft und es umzugestalten den Anspruch erhebt. So nah Schleiermacher in diesem Punkte dem Ästhetizismus der Romantiker steht, er wahrt doch auch hier dem religiösen Leben seine Eigenart. Die Analogie mit dem Künstler ist angesichts der universalen Größe

des hier in Frage stehenden Inhalts doch nur ein Gleichnis; aber freilich ein lehrreiches Gleichnis, denn es veranschaulicht gerade den Punkt auf den es ankommt. Die Epochen der Religionsgeschichte, die auf dem bahnbrechenden Vorausgehen des religiösen Genies beruhen, sind ja in seiner Persönlichkeit nicht beschlossen. Von ihm geht die Bewegung nur aus. Aber ihr lawinenhaftes Anschwellen und der große Wellenschlag der Epochen selbst beruht auf der zündenden Kraft des von ihm Erschauten. Ohne den Widerhall in Menschenherzen stürbe die Idee mit ihm. Erst die Jüngerschaft macht ihn zur geschichtlichen Macht. Worin aber besteht wahre Jüngerschaft? Der Jünger verhält sich zum Meister wie der ästhetisch Genießende zum schaffenden Künstler. Hier wie dort ist Kongenialität das bindende Element. Wie der Betrachter vor dem Kunstwerk den Ideengehalt des letzteren in sich kongenial nachschafft, so muß der Jünger die spezifische Gestaltung des religiösen Gefühls, wie es der Meister zuerst erlebt hat, kongenial nacherleben und sein ganzes Dasein damit durchtränken. Daß aber die Epigonen in ihrem Nacherleben wieder zum Dogma, zur rationalen begrifflichen Prägung, zu Symbol und Satzung greifen und feste Formen für das nur im Erleben selbst Lebendige suchen, das ist nicht ein Erstarken der Idee, sondern gerade ihr Verblassen und Abflauen. Wo die Satzung Platz greift, ist die Kongenialität mit dem Meister schon im Nachlassen. Und nur das Aufstehen und Durchgreifen des neuen Genies kann sie wieder wachrufen. Nur in den Anfängen einer neuen Bewegung ist wahres religiöses Leben schöpferisch tätig. Und immer steht es im Zeichen des Kampfes gegen die Satzung. —

Es ist selbstverständlich, daß Schleiermacher als praktischer Theologe und Kirchenpolitiker diese Ideen nicht streng aufrechterhalten konnte. In den Anfängen seiner amtlichen Tätigkeit brachten sie ihn in Konflikt mit der vorgesetzten Behörde. In späteren Jahren hat er aus inneren Gründen die Vermittlung mit den bestehenden Verhältnissen gesucht. Seine spätere Glaubenslehre zeigt denn auch einen voll entwickelten Begriff der „Kirche" in durchaus positivem Sinne. Auf ihn sind aber nichtsdestoweniger die religionsphilosophischen Ideen seiner jüngeren Jahre in den wesentlichsten Zügen angewandt. Auch hier in der Forderung der vom Staate losgelösten, freien religiösen Gemeinschaft bleibt die geistige Führerschaft der Persönlichkeit mit ihrem religiösen Erleben der zentrale Punkt. Doch ist sie eingebettet in den Gemeingeist der im Glauben geeinigten Individuen und von

ihm getragen. Die bewußte Anteilnahme aller, das tätige Leben und die gemeinsame Arbeit der Glieder im Sinne des Gemeingeistes gestalten den neuen Begriff der Kirche zu etwas Lebendigem, das weder als supranaturales Wunder zum starren Absoluten, noch als zufälliges Menschenwerk zur künstlichen und beabsichtigten Organisation herabgesetzt wird.

Es läßt sich natürlich nicht leugnen, daß dieser spätere, mehr praktisch orientierte Ideenkreis vom Standpunkt des früheren aus eine Reihe von Kompromissen bedeutet. Doch ist nicht zu verkennen, daß nur so die Ideen der Religionsphilosophie unmittelbar bestimmende Bedeutung gewinnen konnten für die Entwicklung des gegebenen religiösen Lebens, und daß sie diese tatsächlich — weit über die eigentliche von Schleiermacher begründete Theologenschule hinaus — gewonnen haben, eine Wirkung, die vielleicht erst in unseren Tagen ganz zur Geltung kommt.

b) Dialektik.

So sehr Schleiermacher darauf aus ist, seine Religionsphilosophie rein autonom aus eigenen, nichttheoretischen Prinzipien zu bestreiten, so kann er doch nicht umhin, den großen metaphysischen Ballast, den die Geschichte des philosophischen Denkens an ebendieselben Grundbegriffe gehängt hat, mit denen auch er es zu tun hat, irgendwie zu verarbeiten, ihn entweder positiv zu verwerten oder kritisch abzuweisen. Von beidem finden wir in seiner Religionsphilosophie selbst Spuren. So braucht er die sorgfältigste kritische Vorarbeit, um den traditionellen Gottesbegriff zu überwinden und dem theologischen Rationalismus zu begegnen. Nicht weniger aber braucht er die theoretische Orientierung, um seine pantheistisch-kosmologischen und religionsgeschichtlichen Ideen durchzuführen. Aus diesem Bedürfnis heraus erwächst ihm in seinen akademischen Vorlesungszyklen das Rüstzeug, die Erkenntnistheorie. Er nennt sie „Dialektik" — nicht freilich im Sinne Fichtes und Hegels, wohl aber im Sinne Platons. Dialektik heißt ihm die Lehre vom Wissen, denn alles Wissen hat sein Kriterium im Austausch, in der Mitteilung und Verständigung. Religion ist im Grunde Sache des Individuums, Philosophie aber Sache gemeinsamer Arbeit, wie denn ihre Sätze allgemeingültig und notwendig sind. Philosophie ist Lehre vom Wissen als solchem, Wissenschaftslehre. Dialektik aber ist Lehre von den „Prinzipien der Kunst zu philosophieren".

Vom Wissen also hat Dialektik auszugehen. Sie ist das Organon des Wissens. Sie hat das Verfahren der Vernunft, Wissen zu produzieren, welches es auch naiv ohne Philosophie überall gibt, zur Kunst zu erheben. Es gibt das gemeine Wissen, das höhere Wissen soll noch geschaffen werden. Es wird geschaffen nicht nur durch Bewußtmachung der Methode, sondern durch ihre bewußte Beherrschung.

Dasjenige Wissen nun, das allein philosophisch in Frage kommt, ist nicht das empirisch zufällige und vorgefundene, sondern das absolute. Nicht also um ein Faktum des Wissens handelt es sich, sondern um die Idee des Wissens, wie bei Fichte. Doch wird die Idee nur als Perspektive genommen; im empirischen Bewußtsein nämlich kennen wir das absolute Wissen nicht, dennoch ist es in allen seinen Einzelgedanken irgendwie ganz fest auf das absolute Wissen bezogen und durch seine Gesetzmäßigkeit bestimmt, wie schon die Allgemeingültigkeit der Denkresultate beweist. Wenn auch kein Bewußtseinsakt solcher Allgemeingültigkeit vollständig entspricht, „so ist doch die Idee in demselben rein dargestellt". „Die Vollendung des Wissens wäre eigentlich darin, wenn jedes Wissen jedem nicht nur als Resultat, sondern auch als Grund gleichmäßig durchschaubar wäre, und wenn jeder sein und aller anderen individuelles (Wissen) auch vollkommen durchschaute". Diese Idee des Wissens ist wohl unerreichbar, aber nicht utopisch, sondern real in allem beschränkten Wissen als sein innerer, allen gemeinsamer Grund, nur eben seinem Träger, dem individuellen Subjekt, niemals explizit gegeben.

Mit diesem Ausgang von der Idee verbindet Schleiermacher einen schroffen Intellektualismus. Wissen ist Denken. Ein Wissen, das nur Wahrnehmung oder Einbildung wäre, gibt es nicht. Aber deswegen ist nicht alles Denken auch schon Wissen. Und hier ist der Punkt, an dem das eigentliche Erkenntnisproblem einsetzt. Sich denken kann der Mensch alles Beliebige, nicht aber alles erkennen. Wissen ist das auf ein Sein bezogene, ein Sein erfassende Denken. Kombiniert man diese zweite Grundforderung mit der ersten, so ergibt sich die Definition des Wissens aus ihren beiden wesentlichen Bestimmungsstücken: „Dasjenige Denken ist Wissen, welches a) vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise produziert werde, und welches b) vorgestellt wird als einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend." Eine zwiefache Übereinstimmung also macht das Wesen des Wissens aus: die immanente mit dem Denken der anderen

Subjekte und die transzendente mit dem gemeinsamen Objekt. Allgemeingültigkeit und transzendente Wahrheit sind die Merkmale des Wissens.

Die erstere dieser beiden Bedingungen nun beruht auf einer „Gleichmäßigkeit der Produktion" in allen denkenden Wesen. Das Setzen dieser Gleichmäßigkeit gibt die Allgemeingültigkeit des Resultats; aber nicht umgekehrt. Denn die bloß resultathafte Übereinstimmung des Denkens als solche könnte auch bei verschiedenem Zustandekommen bestehen, etwa bei mechanischem Gelernthaben. Ein solches kommt für das Wissen nicht in Betracht. Nun stammt der Inhalt des Wissens nicht aus der Vernunft allein, sondern auch (der Materie nach) aus den Sinnen, oder wie Schleiermacher dafür sagt, aus der „Organisation". Ist nun hierin die Lehre Kants von den „zwei Stämmen" der Erkenntnis aufgenommen, so gibt ihr Schleiermacher doch eine eigenartige Wendung, indem er die Gleichartigkeit der Produktion, die hier in Frage steht, auf beiden Seiten sucht und so den reinen Intellektualismus, mit dem er beginnt, auf halbem Wege wieder preisgibt. „Indem jedes Denken ein gemeinschaftliches Produkt der Vernunft und der Organisation des Denkenden ist, ist das Wissen dasjenige Denken, welches Produkt der Vernunft und der Organisation in ihrem allgemeinen Typus ist." Auf diese Allgemeinheit des Typus allein kommt es also an, nicht auf die Zweiheit der Instanzen. Und fände sie sich nicht in beiden, so wäre eben Wissen unmöglich. Denn es gibt sowohl individuelle Vernunft als auch individuelle Organisation. Auf der ersteren beruht das subjektive Spiel der Phantasie, auf der letzteren, wenn sie für objektiv genommen wird, der Irrtum. In der Mannigfaltigkeit der individuellen Subjekte gibt es sowohl Identisches als auch nicht-Identisches, und zwar in beiden Stämmen der Erkenntnis. Wissen ist demnach, von dieser Seite gesehen, dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Differenz der denkenden Subjekte, sondern in ihrer Identität gegründet ist.

Die andere Seite des Erkenntnisproblems betrifft das Verhältnis von Denken und Gegenstand. „In jedem Denken wird ein Gedachtes außer dem Denken gesetzt." Sehr glücklich weiß Schleiermacher diesen Satz gegen subjektivistische Einwände zu schützen. Man könnte z. B. einwenden, das Denken könne sich doch auch auf innerbewußte Vorgänge richten, auf Zustände oder Handlungen, und dann fiele der Gegenstand des Denkens in die Sphäre des Denkens selbst, und nicht

aus ihr heraus. Dagegen ist zu sagen: „Das Gedachte kann in uns oder außer uns sein, aber der Zustand und die Handlung in uns sind immer noch vom Denken verschieden, denn beide können sein ohne ein Denken derselben; also ist der Gegenstand, wenn er auch ein innerer ist, doch außer dem Denken, und in uns ist er nur, nicht sofern wir das Denken, sondern sofern wir das Sein sind." In wahrhaft phänomenologischer Schärfe ist hier der ewig rätselhafte metaphysische Kernpunkt des Erkenntnisproblems herausgearbeitet: der Gegenstand ist im Denken selbst bereits „gesetzt" (gemeint) als ein vom Denken unabhängiger, der da sein kann auch ohne ein Denken. Der Sinn der Erkenntnistranszendenz des Gegenstandes ist weder ein psychologisches noch ein ontologisches Gegenüber von Außen und Innen, sondern die ganz primäre Tatsache, daß im Wissen das von ihm Unabhängige als solches gemeint ist. Mit dieser Feststellung steht Schleiermacher auf überstandpunktlichem Boden, diesseits aller Lehrmeinung und Theorie. Das geschichtliche Verdienst dieser Feststellung inmitten der Hochflut des spekulativen Idealismus bleibt ihm — unabhängig von Wert oder Unwert seiner weiteren Theorie.

An der richtigen Ausdeutung des Transzendenzproblems hängt nun das Grundproblem der Erkenntnis. Kant hatte es in der Frage nach der „objektiven Gültigkeit" zusammengefaßt, sofern diese etwas mehr besagt als bloße Allgemeingültigkeit. Schleiermacher führt hier den nicht ganz eindeutigen Begriff der „Überzeugung" ein, der sich vielleicht am ehesten als eine subjektivere Fassung des Evidenzbegriffs verstehen läßt. Dann läßt sich der Satz aufstellen: „Das Setzen der Übereinstimmung des Gedankens mit einem außer ihm Gesetzten gibt die Überzeugung, aber nicht jede Überzeugung entsteht aus jenem Setzen." Die im Nachsatz betonte Nichtumkehrbarkeit des Satzes ist wichtig, weil sie die Grenze des theoretischen Wahrheitsbewußtseins bezeichnet. Andernfalls wäre irrtümliche Überzeugung ausgeschlossen; desgleichen führen die „ethischen und technischen Imperative" auch Überzeugung mit sich, aber man setzt nicht, daß ihnen ein Sein genau entspreche. Ist nun ein Gedanke zwar auf ein außer ihm Gesetztes fest bezogen, aber nicht als übereinstimmend mit ihm gesetzt, so ist er kein Wissen. Dahin rechnet Schleiermacher sowohl das freie Phantasieren, als auch alles zur Wissenschaft Gehörige, was nur als Hypothese aufgestellt wird. In Wirklichkeit nun kann menschliches Wissen der gestellten Forderung der Übereinstimmung mit dem in ihm gemeinten

Gegenstande nicht entsprechen; dennoch aber ist die Idee des Wissens überall rein in ihm enthalten. Denn jedes empirische Wissen ist eine vollgültige „Approximation" des idealen Wissens. Als Beispiel dürfen die alten astronomischen Lehrmeinungen gelten, die wir heute für falsch erkennen, da wir nicht mehr setzen, daß sie mit dem Gegenstande zusammenstimmen. Aber wir nehmen doch an, daß sie in der Entwicklungsreihe des Wissens liegen und daß in ihnen ein auch für jede spätere Ansicht verbindlich bleibender Kern ist, welches wir von bloßen Phantasiegebilden, wie der „Feenlehre", nicht annehmen. In dem geschichtlichen „großen Akt" des „zusammenhängenden Suchens des Seins" liegen immer Irrtum und Wahrheit dicht beieinander; aber so schwer unterscheidbar sie vom gegebenen Stadium aus sein mögen, der geschichtliche Rückblick hat es nicht schwer sie voneinander zu sondern, weil die Kontinuität der Entwicklung selbst sie scheidet in solches, was sich bewahrheitet, und solches, was von selber fällt.

Mit dem entwickelten Doppelproblem der Allgemeingültigkeit und der transzendenten Gegenständlichkeit hat es die Erkenntnistheorie aufzunehmen. Bezieht man nun diese Problemlage zurück auf den oben entwickelten Unterschied des „organischen" und des „intellektuellen" Faktors in der Erkenntnis (d. h. auf die Kantische Dualität von Sinnlichkeit und Verstand), so ist klar, daß Wissen dasjenige Denken ist, in welchem beide Faktoren gleich selbständige Ausgangspunkte bilden. Hierbei sind beide in ihrer Gleichartigkeit für alle Subjekte genommen. Wissen kann es also nur geben, sofern es außer der vielspältigen Differenz beider Faktoren auch eine Identität in jedem von ihnen gibt, die von Mensch zu Mensch nicht variiert. Zugleich aber müssen beide Funktionen „gleich ursprünglich" auf das Sein bezogen sein, welches im Denken als außer ihm seiend gesetzt ist.

Die letztere von diesen beiden Bedingungen ist die standpunktlich entscheidende. Der Idealismus, in dessen breitem Fahrwasser Schleiermacher treibt, muß gerade diese Bedingung verneinen. „Man könnte sagen, Übereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein leerer Gedanke wegen absoluter Verschiedenartigkeit und Inkommensurabilität beider." Noch dialektisch schroffer klingt die zweite Formulierung des Einwandes: „Man könnte sagen, es sei petitio principii, außer dem Wissen ein Sein zu setzen." Mehr skeptisch mutet ein dritter Einwand an: „Man könnte sagen, Beziehung des Denkens auf das Sein sei leer, beides könne nur absolut getrennt sein." Diese Fragen machen das

Kernproblem der Erkenntnis aus. Die erste und die dritte betreffen die Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Relation unter Voraussetzung des transzendenten Seins; die zweite dagegen betrifft das Vorhandensein dieses Seins selbst und damit das der eigentlichen Erkenntnisrelation.

Charakteristischerweise nun löst Schleiermacher diese Fragen gerade von demjenigen Punkt aus, den Fichte zum Erweise seines absoluten Bewußtseinsidealismus benutzt hatte, von der Tatsache des Selbstbewußtseins aus. „Im Selbstbewußtsein ist uns gegeben, daß wir beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider." Hier also ist wenigstens ein Punkt, in dem Sein und Denken in strenger Beziehung aufeinander gegeben sind. Tatsächlich ist ja im Selbstbewußtsein dasselbe Subjekt, welches das Denkende ist, auch das reale Gedachte, d. h. das Seiende, sofern es auch ohne dieses Gedachtwerden besteht. Gilt nun solche Realität in diesem einen Punkt, so ist kein Grund, sie dem Gegenstande alles sonstigen Denkens abzusprechen. „Das Wissen selbst ist uns im Selbstbewußtsein nur im Sein gegeben, aber als ein von ihm Verschiedenes, und diese Annahme ist nur die Basis der Aufgabe selbst, das unterscheidende Merkmal des Wissens zu suchen." Das Sein außerhalb des Wissens ist also keine petitio principii. Im Gegenteil, es ist mit gegeben. Und in dieser Gegebenheit besteht das Problem. Und schließlich: „Im Selbstbewußtsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, daß beide beziehungslos nebeneinander hergehen." Die Tatsache der Beziehung steht also gar nicht in Frage, sowenig als das Vorhandensein beider, wohl aber die nähere Beschaffenheit der Beziehung, sowie die Bedingungen, auf denen sie beruht.

Einheit und Mannigfaltigkeit sind sowohl im Denken wie im Sein. Das Problem besteht darin, wieso sie in beiden gleich verteilt sein und somit übereinstimmen können. Erkenntnis besteht in solcher Übereinstimmung. Allein die Gleichverteilung ist ja nicht irgendeinem realen Wissen fertig gegeben. Sie ist „nur durch Approximation zu erreichen". Daß sie aber möglich ist, hat einen inneren transzendentalen Grund. Das innerste Wesen von Denken und Sein liegt eben „jenseits der Teilung". „Auch die Beziehung des geteilten Denkens auf das geteilte Sein hat eine notwendige Wurzel in unserem Selbstbewußtsein; die Zusammenstimmung hat ihre Gewißheit in der Einheit unseres Wesens. In der Operation des Denkens nämlich, wozu wir die Regeln suchen,

gehen wir aus dieser Einheit heraus und haben nun eine Mannigfaltigkeit des Denkens, die einer Mannigfaltigkeit des Seins entsprechen soll. Wie ist nun die Beziehung der einen auf die andere in unserem Selbstbewußtsein angelegt? Unser leibliches Dasein ist auch ein zusammengesetztes und verknüpftes Ganzes in unserem Selbstbewußtsein und steht mit dem außer uns gesetzten Sein in Verbindung, das sich durch Einwirkungen auf uns offenbart; und nun beruht unser ganzes Selbstbewußtsein auf der Unterscheidung und Verknüpfung der verschiedenen Momente, die bestimmt sind durch die Art, wie einzelnes außer uns auf einzelnes von uns einwirkt. Wir haben also auch ein bestimmtes Bewußtsein von dem Geteiltsein unseres Denkens in Beziehung auf die Geteiltheit des Seins, weil in jedem wirklichen Denken auch dasjenige tätig ist in uns, was unmittelbar mit dem außer uns gesetzten Sein in beständiger Wechselwirkung steht, nämlich unsere Organisation und eben darauf, daß es kein Denken gibt, worin nicht beide Enden zusammen wären, die intellektuelle und die organische Seite, beruht das Setzen einer Zusammenstimmung des Denkens mit dem Gedachten." Schleiermacher gibt hier eine ähnliche Deduktion der Außenwelt und ihrer Erkennbarkeit aus dem Selbstbewußtsein, wie sie vor ihm Descartes hatte geben wollen; nur daß Descartes den Umweg über die Gewißheit Gottes glaubte einschlagen zu müssen, während hier direkt vom inneren Sein des Denkenden zum äußeren der Dinge fortgeschritten wird. Der springende Punkt in diesem Gedankengang ist bezeichnenderweise gerade diejenige Instanz des Bewußtseins, welche der ältere Rationalismus, sowie der Fichtesche Idealismus entwertet und ihrer Selbständigkeit beraubt hatte, an der aber Kant bei allem Hinneigen zur Überschätzung des rein Spontanen zäh festgehalten hatte: die Sinnlichkeit, oder die „organische Funktion". Der zentrale Punkt in Schleiermachers Theorie ist daher die Kantische These von der Zusammengehörigkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes in allem Erkennen. „Gäbe es nun ein Denken, worin eins isoliert wäre, ein Denken, womit die organische Funktion, d. h. unser Sein, sofern es mit dem außer uns gesetzten Sein identisch ist, gar nichts zu schaffen hätte: ja, dann hätten wir keinen Grund, diese Zusammenstimmung (des Denkens mit dem Sein) anzunehmen. Ich behaupte nun, daß das Wissen eben dasjenige Denken ist, welches auf gleiche Weise aus der einen wie aus der anderen Seite (der intellektuellen und der organischen) begriffen werden kann, worin also eben die Operationen beider

zusammentreffen und sich durchdringen." Deswegen nennt nun Schleiermacher auch die Beziehung zwischen der Organisation und der Totalität des Seins eine „reale Beziehung". Durch sie ist das Korrespondieren des Denkens und des Seins „vermittelt", — „und man kann sagen, das ganze Denken ist ein Wissen, welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation richtig ausdrückt."

Man verkennt diesen zentralen und auch geschichtlich wohl interessantesten Punkt in der sonst nicht so originellen Dialektik Schleiermachers vollkommen, wenn man, wie manche Darstellungen tun, das Transzendenzproblem des Gegenstandes von vornherein auf die „Identität von Denken und Sein bezieht", eine Formel, mit welcher der Knoten nicht gelöst, sondern nur zerhauen wird. Freilich hat Schleiermacher diese Formel aufgenommen; aber die Art, wie er sie einführt, beweist, daß sie hier ganz anders gemeint ist als bei den Zeitgenossen, etwa bei Bardili, Schelling oder Hegel. Sie steht hier zunächst gar nicht als metaphysische Grundthese da, wie denn auch jeder Anklang an die Identitätsphilosophie vorsichtig vermieden ist; sie ist einstweilen nur als Faktum des Selbstbewußtseins aufzeigbar, wo eben tatsächlich dasselbe Ich Denkendes und Gedachtes ist. Im Gegenstandsbewußtsein dagegen ist die Identität nur Idee, die niemals erfüllt ist. Denn hier deckt sich der Gedanke niemals ganz mit dem Gedachten, sondern bleibt bloße „Approximation". Eine metaphysische Lösung des Erkenntnisproblems ist also in der Identitätsthese nicht zu suchen. Und gerade das darf man Schleiermacher als Verdienst anrechnen, daß er eine metaphysisch gewaltsame Lösung verschmäht und lieber das Problem offen läßt. Der Rationalismus der idealistischen Systeme findet eben in Schleiermachers Dialektik seinen natürlichen Gegner. Und so allein ist es zu verstehen, daß diese Dialektik der ganzen Tragweite möglicher Erkenntnis gegenüber ein eigenes, dem Wissen unzugängliches Gebiet für das religiöse Gefühl übrig läßt. Hier ist der Punkt, an welchem theoretisch die Möglichkeit der autonomen Religionsphilosophie hängt. Diese Autonomie wäre schlechterdings unverständlich, wenn die Identität von Denken und Sein sich theoretisch restlos durchführen ließe. Schleiermacher ist nicht in jeder Hinsicht ein Mann der großen systematischen Konsequenz; aber hier stehen wir vor dem Punkt, in dem er mit einzigartiger Folgerichtigkeit die Gebiete sowohl abgegrenzt als auch in ihrer Zusammengehörigkeit verstanden hat. Er geht hier den geraden Mittelweg zwischen zwei Extremen, indem er weder wie Jakobi alles auf den

Glauben, noch wie Schellings Identitätssystem und Hegels Phänomenologie alles auf Wissen basiert, sondern beiden die Selbständigkeit in ihren Grenzen wahrt. Er geht hierin auf Grund neuer eigenartiger Untersuchung wieder den Weg Kants; ja er verfolgt den kritischen Weg einen Schritt weiter als Kant, indem er auch Sittlichkeit und Religion noch mit gleicher Methode zu trennen und gegeneinander selbständig zu erhalten weiß. —

Die weitere Durchführung der Dialektik rechtfertigt freilich die großen Erwartungen keineswegs, die sich unwillkürlich an diese Grundlegung knüpfen. Schleiermacher hält sich nicht dauernd auf dem schmalen kritischen Pfade der reinen Problemanalyse, sondern verfällt im Fortschreiten selbst dem konstruktiven Geiste der großen Zeitgenossen, ohne doch ihre systematische Größe zu erreichen.

Reine Sinnlichkeit und reine Intellektualität sind Abstraktionen. In Wirklichkeit durchdringen einander beide auf allen Stufen, und es gibt nur den Unterschied des „eigentlichen Denkens mit überwiegender Vernunfttätigkeit und anhangender organischer" und des „Wahrnehmens mit überwiegender organischer und anhangender rationaler Tätigkeit"; die Mittelstellung zwischen beiden, in der das Gleichgewicht beider hergestellt ist, wird als „Anschauung" bezeichnet. Diese ist überall das eigentliche Ziel der Erkenntnis, das aber niemals erreicht wird. Sache der rationalen Funktion in der Anschauung ist Bestimmung, Sache der organischen die Belebung. Beide Elemente gehören zur Anschauung. Die Prinzipien beider sind allen denkenden Subjekten gemeinsam. Aber neben dieser ihrer Identität besteht weitgehendste Differenzierung beider Funktionen, dank welcher die Gemeinsamkeit der Erfahrung in mannigfaltige „konzentrische Sphären" geteilt ist.

Daß überhaupt ein Gegenstand im Bewußtsein zur Anschauung gebracht werden kann (wenn auch nur zu unvollständiger), beruht darauf, daß die sinnliche und die rationale Erkenntnisfunktion denselben Gegenstand haben. Der Gegenstand wird nun von beiden sehr verschieden vorgestellt: von der sinnlichen als chaotische Mannigfaltigkeit, von der rationalen als gegliederte Einheit und Vielheit. Die erstere für sich allein ergibt ein „Bild", die letztere den „Begriff" des Gegenstandes. Auf dem Zusammenstimmen beider beruht das wahre Wissen. Daß sie aber überhaupt zusammenstimmen können, beweist schon, daß in ihnen nicht nur Entgegensetzung, sondern auch ein Moment der Identität enthalten ist. Nun ist ferner die Vernunfttätigkeit gegründet im

Reich des Idealen, in der Bewußtseinsgesetzlichkeit als solcher, die organische aber abhängig von den Einwirkungen des Realen, sofern dieses die Welt der Gegenstände und der Organe in einer Sphäre umfaßt: „so ist das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel nebeneinander fort als Modi des Seins." Diese Dualität des Idealen und Realen ist der „höchste Gegensatz", zu dem sich das theoretische Denken erheben kann. Er ist dem Sein wie dem Denken (Bewußtsein) gemeinsam. Aber wir kennen ihn nur von der Seite des Bewußtseins her. Es gibt für ihn keine direkte ontologische Bestimmung, sondern eben nur die erkenntnistheoretische: „Das Ideale ist dasjenige im Sein, was Prinzip aller Vernunfttätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, und das Reale dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Tätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunfttätigkeit abstammt." Die „Idee des Seins an sich" aber, sofern sie unter den zwei einander entgegengesetzten und aufeinander bezogenen Formen oder modis gegeben ist, macht „das Transzendentale" aus, welches die Bedingung der Realität des Wissens ist.

Den Unterschied des Idealen und Realen im Sein zeigt uns also derselbe Unterschied im Denken an. In ihm können wir die Identität von Denken und Sein mittelbar fassen — denn unmittelbar fassen wir sie nur im Selbstbewußtsein. Sie bedeutet für das Erkenntnisproblem nichts als die strukturelle Gleichheit der Ordnung und Einteilung am Gedanken und am Gegenstande des Gedankens. Was die Logik im Subsumptionsverhältnis der Begriffe und Urteile entwickelt, ein einheitliches, großes Reich durchgehender Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit, das ist kein abstraktes Konstruieren, keine Entfernung vom Seienden, sondern ist unmittelbar selbst die Struktur der im Sein waltenden Zusammenhänge. Wie der niedere Begriff seiner Möglichkeit noch im höheren gegründet ist und in der Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, „so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet." Geschichtlich geht diese Fassung des Identitätsgedankens bewußt auf die Platonische Ideenlehre zurück, deren Theorie der Anamnesis eben dieses besagt, daß die Vernunft in sich selbst die Formen und Prinzipien findet, welche die Welt des Seienden beherrschen. Nur tritt hier der Einheit und Allgemeinheit der Vernunft noch die Gemeinsamkeit

der organischen Funktion an die Seite, und beide erhalten ihre „transzendentale" Bedeutung für die Erkenntnis des Seienden aus der Übereinstimmung der Struktur im Bewußtsein und im Sein. Darin wiederum wurzelt die Berechtigung der beiden logischen Grundmethoden des Denkens, der Deduktion und Induktion, von denen diese am realen, jene am idealen Faktor, diese an der Mannigfaltigkeit, jene an der Einheit ansetzt. Denn beide setzen auf diese Weise am Seienden selbst an; und so ist es zu verstehen, daß sie ungeachtet ihres heterogenen Ausgangspunktes, dennoch zum Einklang gebracht werden und ein einheitliches Wissen ausmachen können. Denn das Seiende ist nur eines und muß, von wo es auch angegriffen wird, zu derselben Gesamtanschauung führen.

Das ganze Gebiet des Wissens aber wie des Seins ist umspannt von dem Gegensatz der absoluten Einheit und der absoluten Mannigfaltigkeit. Die letztere ist das, was wir Materie nennen, die erstere als die Koinzidenz der Gegensätze und ihr vollständiges Verschwinden in einem prädikatlosen Subjekt ist das, was wir Gott nennen. Beide Extreme sind gleich unerkennbar, an ihnen versagt sowohl Begriff als Wahrnehmung. Aber beide sind gleich notwendig und aus der Gesamtanschauung der Welt nicht zu eliminieren. Das Versagen des menschlichen Denkens bedeutet nicht, daß sie nicht seiend wären. Es bedeutet aber auch nicht eine Durchbrechung der Identität von Denken und Sein. Im Gegenteil, hier ist sie gerade erfüllt, was sie im realen Wissen des Menschen niemals ist. Reales Wissen ist das ewig unvollständige; es deckt sich mit dem idealen sowenig, als die uns anschaulich gegebene Welt sich mit dem Sein überhaupt deckt.

Das metaphysische Schwergewicht in dieser Lehre von den Grenzen der Erkenntnis liegt ganz und gar auf dem Gottesbegriff. Wie das Ich der Einheitsgrund seiner Funktionen, so ist Gott der Einheitsgrund der Welttotalität. Diese Totalität, einschließlich des Idealen und Realen in ihr, ist die Totalität der Gegensätze, Gott aber ist deren Negation. Ein absolutes Wissen wäre die positive Erkenntnis dieses Negativen. In ihr wäre auch die Identität von Welt und Bewußtsein positiv erfaßt. Das Wesen des Menschen aber besteht gerade darin, daß er mit seinem Wissen wie mit seinem Sein in die Gegensätze gebannt ist und sich über sie nicht erheben kann. Ihre Aufhebung wäre seine Vernichtung. Wie er auf Grund seiner inneren Dualität von intellektueller und organischer Tätigkeit die Identität nicht erfassen kann, so

kann er auch Gott nicht erfassen. Der menschliche Gedanke ist von Grund aus gegensätzlich gebaut, wie sein Gegenstand, die Welt. Das Gegensatzlose ist dem Menschen ein unvollziehbarer Gedanke.

c) Sittenlehre.

Die Grundgedanken der Ethik finden sich bereits in den „Monologen", wo die individualistische Tendenz stark vorherrscht. Eine umfassende Vorbereitung gibt die „Kritik der bisherigen Sittenlehre". Das durchgeführte System der Sittenlehre hat Schleiermacher nie herausgegeben, obgleich seine Vorlesungszyklen aus verschiedenen Jahren ein reiches und durchaus vollständiges Material zu ihr bieten. Durch die dialektische Schematik und die etwas gesuchte Terminologie sind diese postum edierten Notizen zur Einführung schlecht geeignet; auch leistet die unscharfe vielfach amphibolische Verwendung der Grundbegriffe, wie Vernunft, Natur, Organisieren, Symbolisieren u. a. m., sowie die Tendenz, das Konkrete und Naheliegende erst aus deren Kombinatorik „abzuleiten", Mißverständnissen Vorschub. Erst bei genauerem Studium dringt man zu dem durchaus schlichten und an sich gar nicht schwierigen Sinn des Gesagten durch.

Die „bisherige Ethik" hat sich in Extremen bewegt. Sie greift entweder zu einem natürlichen Streben des Menschen und macht es zum Prinzip, wie aller Eudämonismus das Glückseligkeitsstreben zum Prinzip macht; oder sie negiert verächtlich alles Natürliche und setzt ihm ein aller Neigung widerstrebendes Sollen entgegen, das als Gebot, als Imperativ auftritt und die Vernichtung jeder anderweitigen Tendenz verlangt. Repräsentanten des letzteren Typus sind Kant und Fichte. Während der erstere Typus der Ethik durch die Kritik der praktischen Vernunft genügende Widerlegung gefunden hat, steht der letztere noch in Kraft und Ansehen da. Es sind zwei Hauptmängel, die ihm anhaften. Die imperativische Ethik stellt den Pflichtbegriff voran. Im Wesen der Pflicht aber liegt die Allgemeinheit. Wären die Menschen sittlich gleich, d. h. wirklich ohne Wesensunterschiede, so könnte diese Allgemeinheit der an sie gerichteten Forderung wohl zu Recht bestehen. So aber ist das sittliche Leben nicht. Dem Einzelnen erwachsen Sonderaufgaben, die bedingt sind eben durch seine Einzigkeit. Die sittliche Aufgabe, die in der Vollendung des Individuums liegt, läßt sich wohl auch in die Form einer Pflicht bringen aber diese Pflicht läßt sich nicht verallgemeinern. Vielmehr ist es evident, daß die allgemeinen Aufgaben

des Menschen inhaltlich nur Bruchstücke der persönlichen Aufgabe sind, die der Einzelne als solcher zu erfüllen hat. In ihr erst können die allgemeineren Lebensbeziehungen zur konkreten Einheit zusammengehen.

Damit hängt der andere Mangel der Kantischen Ethik zusammen. Enthält das sittliche Individuum immer schon eine Sonderaufgabe in sich, so muß diese irgendwie positiv in seinem Wesen angelegt sein. Dann aber kann der Mensch, so wie er ist, nicht moralisch indifferent sein. Es muß in ihm bereits ein Bruchteil des Wertvollen verwirklicht sein. Also kann auch das Gute nicht schlechthin dadurch charakterisiert sein, daß es ein Seinsollendes ist. Sollen gilt nur von dem, was unverwirklicht ist. Sofern nun aber sittlich Wertvolles bereits im Wirklichen besteht, so ist es doch um seiner Wirklichkeit willen nicht entwertet. Sonst wäre es ja sinnlos, das Gute zu verwirklichen. Die imperativische Ethik aber entwertet das Wirkliche: indem sie das Gute als das Seinsollende faßt, verlegt sie es ausschließlich in das Reich des Unerfüllten. Das Erreichte und Vorhandene ist ihr nicht das Unvollkommene, sondern schlechthin das zu Überwindende, das Reich der Widerstände gegen das Gute. Wie die Pflicht auf Vernichtung des Individuellen in der sittlichen Person aus ist, so das Sollen auf Vernichtung des Natürlichen, Gewordenen überhaupt. Wie jene das Persönliche im Menschen entrechtet, so das Sollen seine geschichtliche Tatsächlichkeit.

Wie hierbei Natur und Geist künstlich auseinandergerissen werden, so daß die gegebene Einheit des Menschen als Naturwesen und Vernunftwesen schlechterdings verloren geht, weil beide sich in ihm als feindliche Mächte bekämpfen, so wird auch Geschichte und Sittlichkeit auseinandergerissen und in einen Gegensatz gebracht, der im moralischen Leben des Menschengeschlechts gar nicht besteht. Diese kritische Einsicht bestimmt Schleiermachers Ausgangspunkt. Die Ethik darf nicht mit solcher Losreißung beginnen; sie muß die Geschichte als fortschreitende Verwirklichung des Sittlichen, die Natur aber als Unterbau und positive Voraussetzung des Geschichtsprozesses verstehen. Sie darf das Sittengesetz nicht als prinzipiellen Gegensatz zum Naturgesetz, die Vernunft nicht als Vernichtung des Natürlichen hinstellen. Die Ethik muß am umgekehrten Ende beginnen, muß von der Einheit und Zusammengehörigkeit der Natur und der Vernunft ausgehen. Solche Einheit ist in Leibniz' Monadenlehre und Schellings Naturphilosophie für das

theoretische Weltbild durchgeführt worden. Die Aufgabe besteht nun darin, sie auch für das praktische durchzuführen. Es muß eine einheitliche Entwicklungslinie geben, die aus dem Naturprozeß in den Geschichtsprozeß führt und den letzteren auf ewige Ziele hinlenkt. Wie der Perfektionsprozeß der Monaden ein Kontinuum ist von der niedersten bis zur höchsten Stufe, und wie der Geist nach Schelling unbewußt beginnt, um sich erst im Menschen seiner selbst und der Welt bewußt zu werden, so muß nach Schleiermacher Vernunft auch schon im Naturhaften sein, Natur aber erst im Vernünftigen sich vollenden. Das braucht keine Verwischung der Gebietsgrenzen, keine Nivellierung des Ethischen gegen das Theoretische zu sein. Der Ethik bleibt die einzigartige Kompetenz, den Menschen vor seine wahren Aufgaben im Leben zu stellen. Aber sie kann diese weder erdenken noch gebieten, sondern nur klarstellen, indem sie das an sich Wertvolle, das „höchste Gut", erschaut und zum Bewußtsein bringt. Auch der Gesichtspunkt der Pflicht und des Sollens sind hier keineswegs aufgehoben, sondern nur untergeordnet. In der Entwicklungslinie von Natur und Vernunft begegnen sich — ungeachtet der Einheit des Ganzen — die mannigfaltigsten Tendenzen; und ihr Aufeinanderstoßen kann ebensowohl Widerstreit als Einstimmigkeit sein. Dem Bewußtsein nun muß notwendig das höhere Gesetz, wo es vom niederen gehemmt wird, als Sollen erscheinen. An den Menschen als bewußtes, vernünftiges Wesen wendet es sich mit der Anforderung, den Widerstand der niederen Macht zu überwinden. So ist es auch begreiflich, wie im Sollen der Brennpunkt ethischer Aktivität für den Menschen liegt. Aber weder ist das ethische Problem auf das Sollen beschränkt, noch darf der Fall des Widerstreites, der die Voraussetzung des Sollens ist, auf alles sittliche Leben ausgedehnt oder gar zum Ideal erhoben werden. Vielmehr muß dieser Fall als Ausnahme verstanden werden. Soll doch das niedere Gebilde durch das höhere nicht vernichtet, Natur durch Sittlichkeit nicht aufgehoben, sondern gerade vollendet werden. Die Harmonie des Ganzen ist der Grundtypus aller sittlichen Aufgaben, im Kleinen wie im Großen, im Individuum wie in der Welt.

Die „allgemeine Einleitung" des Systems der Sittenlehre bringt diese Grundlinien in eindrucksvollen, wenn auch etwas fremdartigen Formulierungen. Die Ethik ist Ausdruck des Handelns der Vernunft. Dem Handeln muß ein Leiden entsprechen und dieses kann nur auf seiten der Natur liegen. „So ist es ein Handeln der Vernunft auf die

Natur." Aber Natur enthält schon Vernunft in ihren Gebilden. Das „vollkommene Einssein der Vernunft und Natur" kann also die Sittenlehre für sich genommen gar nicht ausdrücken. Ebenso kann nichts von dem, was sie wirklich zum Ausdruck bringt, d. h. keiner ihrer inhaltlichen Begriffe, „ein ursprüngliches Hineintreten der Vernunft in die Natur, viel weniger des Geistigen in das Dingliche" enthalten. Dennoch bringt das Handeln der Vernunft immer an seinem Teil „Einheit von Vernunft und Natur, welche ohne dieses Handeln nicht wäre", hervor. Denn das Einssein beider ist immer unvollendet. Jede sittliche Handlung trägt zu seiner Vollendung bei. Sofern nun die Ethik Wissenschaft ist, so ist ihr Wissen „Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft". Oder in noch objektiverer Fassung: „Die Ethik ist also Ausdruck eines immer schon angefangenen und nie vollendeten Handelns der Vernunft auf die Natur, oder einer der Stärke nach fortschreitenden, dem Umfange nach sich ausbreitenden Einigung beider, eines Weltwerdens von der Vernunft aus." Im menschlichen Organismus hat dieser Prozeß bereits begonnen und eine Reihe von Stadien durchlaufen; es gibt daher bereits ein Einssein von Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgends ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird. Aber es gibt auch „ein anderes, welches nirgends ausgedrückt, sondern auf welches überall hingewiesen wird." Diese beiden Arten des Einsseins der Gegensätze bilden die idealen Grenzpunkte, innerhalb derer der ethische Prozeß sich bewegt. Er geht aus von einem vor allem Handeln und unabhängig von ihm gegebenen Natursein der Vernunft; der Typus dieser Einheit ist der einer bloßen Kraft, der die Richtung gegeben werden kann. Bei ihr setzt alles Handeln der Vernunft ein. Enden aber kann der Prozeß nur „mit dem Setzen der Natur, welche ganz Vernunft, und einer Vernunft, in welcher alles Natur geworden ist". Der metaphysische Sinn der Welt, das Ineinssein von Natur und Vernunft, ist hiernach immer zugleich wirklich und unwirklich; er ist niemals ganz irreal und niemals ganz vollendet. Der Mensch, der bereits auf der Höhe der Naturentfaltung steht, ist mitten hineingestellt zwischen beide Extreme, er ist gleich dem Platonischen Eros seinem Wesen nach ein Zwischenglied, der Vermittler der höheren Einheit an die Welt. Er ist derjenige Punkt im Weltwerden, von dem das „potenzierte Hineinbilden" der Vernunft in die Natur ausgeht. Darin besteht sein Wesen als Träger der Sittlichkeit. Aber seine Sittlichkeit ist nicht Negation der

Natur — er müßte sonst die Vernunft in der Natur mit negieren —, sondern ihre Potenzierung.

Eine Fülle von Konsequenzen ergibt sich aus diesen Sätzen. In Wahrheit nämlich ist mit ihnen schon über die Grundprobleme entschieden. Als solche haben von altersher gegolten das Problem von Gut und Böse und das Problem der Willensfreiheit. Für beide ergibt sich aus Schleiermachers Voraussetzungen eine überraschend einfache Lösung.

Im Wesen der Vernunft liegt niemals das Böse, sondern immer eindeutig das Gute. Nun aber steht der Vernunft im realen Weltprozeß nichts anderes gegenüber als die Natur. Diese jedoch ist weit entfernt im prinzipiellen Gegensatz zu ihr zu stehen. Sie ist schon an ihrem Teil realisierte Vernunft, wenn auch nicht vollendet realisierte. Es gibt also kein Reich des Seienden, welches das Böse als ein eigenes, selbständiges Prinzip enthielte. „Das Böse ist an sich nichts und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein werdendes gesetzt wird." So ist das Böse nichts als die Kehrseite der Tatsache, daß der Prozeß der Einswerdung von Natur und Vernunft unvollendet ist, und daß der Mensch als sittliches Wesen niemals am Ziel, sondern immer mitten auf dem Wege steht. Weil also die Ethik es mit einer Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur zu tun hat, welche sich zwischen zwei Arten des Ineinsseins von Natur und Vernunft als Anfangs- und Endpunkt bewegt, „so fällt der Gegensatz von Gut und Böse außer ihr". Dieser Gegensatz taucht überhaupt erst in einer Betrachtung auf, die keine rein ethische mehr, sondern eine solche der Gegenüberstellung des empirisch-Geschichtlichen und Ethischen ist. Anders wäre es, wenn man Grund hätte, eine „reale Anti-Vernunft" anzunehmen, „in welchem Fall es auch einen Anti-Gott geben müßte", wie die dogmatisch-religiöse Ethik wirklich annimmt. Kants Lehre vom radikalen Bösen — die Konsequenz der imperativischen Ethik — steht auf einer Linie mit der Satanologie der Theologen. Was aber ist die Konsequenz eines selbständigen Prinzips des Bösen? Ein offener unüberbrückbarer Dualismus, der die Einheit der Welt und Kontinuität der Entwicklung auseinanderreißt. Von dieser Einheit und dieser Kontinuität ist vielmehr als von einem ersten Postulat auszugehen. Dann aber gibt es keine Metaphysik des Bösen; dann ist auch die Theodizee ein überflüssiges Bemühen, weil es kein an sich Böses gibt, das in der Welt als dem Werk der Vernunft noch zu rechtfertigen wäre. Man

muß also vielmehr umgekehrt sagen: „Da es keine positive Unvernunft, Gegenvernunft, geben kann, in welchem Falle es auch einen Gegen-Gott geben müßte, so kann in dem Gegensatz zwischen Gut und Böse nur, wie das Gute das ethisch Gewordene ist, also ein positiver Ausdruck für das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft, so das Böse, wie es das Nichtgewordene ausdrückt, nur ein negativer Ausdruck sein für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur; beides auf das wirklich gewordene Ineinandersein beider bezogen." Da das Ineinandersein von Natur und Vernunft unvollendet ist, bleibt ihm gegenüber ein „Außereinander von beiden" übrig. Die rechtmäßige Bedeutung des Gegensatzes von Gut und Böse ist nun nichts anderes als das Gegeneinanderstellen dieses Ineinander und Außereinander. Das absolute Böse als Prinzip könnte sich erst aus der Hypostasierung dieses Gegensatzes ergeben. Eine solche aber widerspricht dem Wesen des Prozesses, der ja gerade ihre Bindung ist. Sofern aber die Ethik den Prozeß als solchen zum Ausdruck bringt, treten Gut und Böse nur als die irrealen Extreme in ihr auf. „Indem aber das Gute durch das Handeln der Vernunft gesetzt ist, kann weder die Natur selbst das Böse sein, denn sie ist im Guten mitgesetzt, noch kann es eine Gegenvernunft geben, deren Einssein mit der Natur das Böse wäre. Denn sonst gäbe es keine vorauszusetzende Einheit der Vernunft und Natur."

Hier liegt der eigentliche Grund, warum Pflichten, Gebote, Sollensgesetze nicht die ultima ratio der Ethik bilden dürfen. „Eine Sittenlehre, die aus kategorischen Imperativen besteht, drückt nur die verneinende Seite im Handeln der Vernunft aus und setzt alles wirkliche Sein der Vernunft als ein für die Sittenlehre Nichtseiendes. Denn ein Sollen ist nur, wo ein Nichtsein ist und insofern. Die Vernunft ist daher in einer solchen Sittenlehre auch gar nicht als Kraft gesetzt." Imperativische Ethik also macht das Negative absolut, sie drückt ein Hauptmoment des sittlichen Lebens, das „allmähliche Verschwinden dieses Faktors", nicht aus. Die Sittenlehre muß in der ethischen Wirklichkeit wurzeln. Ihre Sätze dürfen nicht Gebote sein, weder bedingte noch unbedingte, sondern „sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken." Die Vernunft verhält sich im Prozeß ihres Handelns zur Natur wie die Kraft zur Masse. Aber die letztere, obgleich passiv ihr gegenüber, enthält doch „ein immer schon vorausgesetztes Organisiertsein für die Vernunft". In der menschlichen Natur als Gattung wird dieses Organisiertsein

greifbar. Der Prozeß nun geht in der Weise vor sich, daß Natur als bloße Masse in ihm „beziehungsweise" verschwindet. Das Böse also ist nicht Macht, sondern Ausdruck der Ohnmacht der bloßen Masse gegen die Kraft.

Damit stehen wir bereits vor der zweiten Konsequenz. Wie mit Gut und Böse, so ist es auch mit Freiheit und Notwendigkeit. Auch dieser Gegensatz ist für Schleiermacher ein „außerethischer". Wenn nämlich Vernunft das einzig Positive, Handelnde, die einzige wirkliche Kraft im Prozeß ist, ihr entgegen aber nur die an sich passive Masse des gewordenen Seins steht, so kann diese gegen jene nicht ein gleichwertig Bestimmendes sein. Ein Determinismus im Sinne äußeren Zwanges steht also der Freiheit des allein aktiven Vernunftwillens gar nicht entgegen. Ihm kommt nur die untergeordnete Bedeutung des negativen Faktors im Sinne eines ständig verschwindenden Momentes zu. „Freiheit" ist hier ganz wie beim frühen Fichte als Aktivität (nicht als Willkür der Wahl) gefaßt, Notwendigkeit ganz als Passivität (nicht als eigene entgegengerichtete Tendenz). Ob solche Fassung berechtigt ist, bleibt eine Frage für sich; gibt man sie aber zu, so hebt sich der Gegensatz auf, und Freiheit ist innerhalb des Ethischen das allein Konstitutive. Schleiermacher drückt das in seiner Begriffsschematik so aus: „Da die Sittenlehre aber nur Wirksamkeit der Vernunft beschreibt, und was auf der Naturseite als Masse steht, nur als leidend und aufnehmend gefaßt werden darf, so fällt der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit außer ihr. Er hat seinen Ort in der Beziehung des Empirisch-Geschichtlichen auf das Ethische." „Freiheit ist aber, wo Erscheinung und Kraft in Einem gesetzt ist, Notwendigkeit, wo und sofern in Verschiedenem." Freiheit ist von innen treibende, Notwendigkeit von außen stoßende Kraft. „Betrachtet man also alles Sittliche als Eines, so ist der Gegensatz nicht; er entsteht erst im Vereinzeln, sofern jedes einzeln für sich Gesetzte nur beziehungsweise ein solches ist." Die wahre ethische Betrachtung geht aufs Ganze, am Ganzen aber ist die Notwendigkeit in die Freiheit verschwunden. An allen Teilaspekten aber bleibt sie bestehen, eben um ihres Teilcharakters willen, in welchem immer Kraft und Masse, Wirken und Widerstand einander gegenüberstehen. Nun kann die Sittenlehre in ihrer Durchführung nicht umhin, das hervorbringende Handeln der Vernunft in ein Mannigfaltiges auseinanderzulegen. Sie muß dabei das Einzelne dem Ganzen gegenüberstellen. „So ist sie zugleich ein wechselndes Setzen und Aufheben des

Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit." Denn „in der Konstruktion in bezug auf den Endpunkt ist er aufgehoben; in der für die Beurteilung des Einzelnen ist er gesetzt. Gesetzt wird er, so oft ein größeres sittliches Gebiet in mehrere kleine zerfällt wird . . . Aufgehoben wieder, wenn kleinere sittliche Gebiete in ein größeres zusammengefaßt werden." An den höchsten, eigentlich bestimmenden Gesichtspunkten also, seien diese nun oberste Gesetze oder Güter, muß der Gegensatz notwendig verschwinden. Wie das Böse keiner Theodizee bedarf, weil es nur der vereinzelten Sondererscheinung eignet, so die Notwendigkeit keiner Versöhnung mit der Freiheit, weil sie dieser in ihrem eigensten Gebiet gar nicht begegnet. Beide verschwinden im Totalaspekt der umfassenden Einheit. Der Gegensatzcharakter von Notwendigkeit und Freiheit, wie er uns aus der Einzelerscheinung des sittlichen Lebens geläufig ist, kann daher nur überwunden werden in einer Darstellung, welche zeigt, wie das Werden eines Einzelnen und eines Ganzen durcheinander bedingt sind. Die Aufgabe einer solchen Darstellung also ist es, was der Sittenlehre obliegt.

In diesen Formulierungen fällt auf den ersten Blick der Gegensatz zum Determinismus der Religionsphilosophie auf. Nach dieser ist der Mensch ein Modus im Leben des All, und was er seine Willensfreiheit nennt, ist innere Nötigung, die zu ändern nicht in seiner Macht steht. Er ist frei, sofern Gott, d. h. die Vernunft, in ihm handelt; unfrei, sofern er Gott gegenüber etwas Eigenes, ein Sonderdasein bedeutet. Gottes Freiheit aber ist selbst unverbrüchliche Notwendigkeit. Der Mensch ist in die letztere voll und ganz einbezogen. Sieht man nun genauer zu, so besagen diese Sätze der Sittenlehre gegenüber nichts Neues. Hier wie dort ist der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben. Er besteht nicht am Ganzen, denn Freiheit ist reine Aktivität, und diese bringt ihr Gesetz mit sich, ist also ein Notwendigsein sui generis. Am deutlichsten sieht man die Aufhebung des Gegensatzes, wenn man Determinismus und Indeterminsmus vom Standpunkt des Menschen aus faßt. Unfrei ist der Mensch Gott gegenüber, denn das Wesen der Vernunft ist es, das in ihm handelt. Frei ist er der Natur gegenüber, sofern diese als bloß passive Masse seinem Handeln entgegensteht; denn eine der Vernunft sich widersetzende positive Macht gibt es in der Natur nicht. Es ist also zu unterscheiden die Notwendigkeit im Sinne des natürlichen Kausalmechanismus und die Notwendigkeit im Sinne göttlicher Vernunft und Vorsehung. In die erstere ist der Wille

des Menschen nicht einbezogen, weil er gegen sie die höhere Bestimmung enthält; in die letztere ist er restlos hineingehörig, weil in ihm als sittlichem Willen eben die Vernunft das Bestimmende ist. In der Vernunft sind Freiheit und Notwendigkeit ein und dasselbe. Der Determinismus der Natur ist aufgehoben in der Freiheit der Vernunft. Der Determinismus der Vernunft aber bleibt eben darum in Kraft. Daß dieses eine durchgreifende Lösung des Freiheitsproblems sei, läßt sich freilich nicht behaupten. Bereits Schellings und des späteren Fichte Analyse des Problems haben auf die Einsicht hinausgeführt, daß auch der Determinismus der Vernunft (d. h. des Gesetzes oder Prinzips) dem Sinn der eigentlichen Willensfreiheit widerspreche. Das höhere Freiheitsproblem aber, das in diesem Punkte einsetzt, kennt Schleiermacher nicht. Seine Sittenlehre erreicht die systematische Tiefe des Fichte-Schellingschen Problems nicht wieder.

Als weitere, für Schleiermachers Sittenlehre entschieden charakteristische Konsequenz des praktischen Evolutionismus ergibt sich aber ferner die Voranstellung und Anlage der Güterlehre. Daß eine Überordnung des Pflichtbegriffs dem menschlichen Individuum, die des Tugendbegriffs aber der praktischen Wirklichkeit nicht gerecht wird, ist schließlich nur ein Teilgesichtspunkt. Bei genügend weiter Fassung beider Begriffe erweist sich vielmehr jeder von ihnen sehr wohl imstande, das Ganze der Sittenlehre inhaltlich zu entfalten. Aber dieses Ganze wird dabei nicht in seinem Kern, nicht vom realen sittlichen Leben aus gefaßt. Letzteres bringt nur die „Güterlehre" zuwege. Denn sie allein faßt das sittliche Leben von seiner inhaltlichen Seite.

Es steckt ein tief gesunder Kern in Schleiermachers Güterlehre. Sie ist vielleicht der wertvollste, sicherlich aber der originellste Teil seiner Ethik. Sie wächst aus dem keimenden Wertgedanken Hemsterhuis' und der Romantik hervor und ist im Grunde Wertlehre, ja bereits eine inhaltlich streng entworfene Werttafel, obgleich der eigentliche Wertbegriff selbst ihm genau so fehlt wie den Vorgängern. Denn wenn man unbefangen abwägt, was hier alles den Charakter des „Gutes" trägt, und wie Tugenden und Pflichten inhaltlich von diesen „Gütern" bestimmt sind, also ihnen gegenüber sekundär bleiben, so kann man sich der Einsicht nicht verschließen, daß Schleiermacher unter Gütern annähernd eben das versteht, was wir heute als ethische Werte bezeichnen. In diesem Punkte ist er ein Vorläufer sehr moderner Gedanken. Auch hier ist die Schwelle, über die er den Weg nimmt, die Polemik gegen die

Kantische Ethik. Wie Sollen und Imperativ, so ist auch der „bloß formale" Charakter des Sittengesetzes eine falsche Voraussetzung. Daß jede Maxime einer Handlung der Verallgemeinerung zum Gesetz fähig sein soll, „ist zwar richtig aber konstruiert nichts, es ist kein konstitutives, sondern nur ein kritisches Prinzip, voraussetzend, daß anderswoher die Tätigkeiten entstehen." Ein „formales" Sittengesetz begeht also gerade den Fehler, den Kant mit ihm vermeiden wollte: es muß sich die eigentlichen ethischen Inhalte die „Materien des Wollens" geben lassen, resp. sie als gegeben voraussetzen. Die Ethik muß es vielmehr gerade in der Frage nach dem Grundprinzip mit dem Problem der Materie des Willens aufnehmen. Kann sie das nicht, so bleibt aller Wille heteronom bestimmt, denn aller Wille geht auf bestimmte Inhalte. Daher hat ein inhaltlicher (materialer) Grundbegriff an die Spitze des Systems zu treten. Dieser Forderung genügt die Ethik, wenn sie an Stelle des Gesetzesbegriffs den Güterbegriff der antiken Philosophie setzt. Mit diesem entscheidenden Rückgriff auf die klassische Ethik der Stoa schlägt Schleiermacher innerhalb des deutschen Idealismus einen neuen Weg ein. Ein Gut ist hiernach alles, was um seiner selbst willen wertvoll ist, einerlei ob es realisiert ist oder nicht. Ein Gut ist derjenige Inhalt, der, sofern er noch nicht realisiert ist, unbedingt sein soll und dadurch Selbstzweck einer Vernunfthandlung zu werden imstande ist. So erweist sich das Sollen als abhängig vom Güterbegriff. Durch ihn sind also zugleich auch Pflicht und Tugend bedingt. Die philosophische Unterordnung der Pflichten- und Tugendlehre unter die Güterlehre ist hiernach eine Selbstverständlichkeit.

Nun zeigt die Ethik eine große Mannigfaltigkeit von Inhalten, die Anspruch erheben, Gegenstand der Handlung zu sein. Schon Kant hatte in diesem Sinne vom „Reich der Zwecke" gesprochen. Aber wie dieses unter einem Selbstzweck zusammengefaßt sein muß, so jene Mannigfaltigkeit unter einer beherrschenden Einheit, die mehr besagt als bloß ihren gemeinsamen Artbegriff. Für die Güterlehre ist diese Einheit das „höchste Gut". Die stoische Ethik ist auch hierin vorangeschritten, aber ihr Begriff des höchsten Gutes zeigt einen halb negativen Charakter; er war durch Privation gewonnen, durch Ausschluß dessen, was nicht in seinen Gehalt hineingehörte. Das ergibt einen zwiefachen Mangel: erstens, daß die Einzelgüter als außer der Einheit stehend vorausgesetzt werden, und zweitens, daß sie auch nach Gewinnung der Einheit von ihr ausgeschlossen bleiben. Ein rationaler Eudämonismus

konnte zur Not so verfahren, weil in der Gleichsetzung von Glückseligkeit und Tugend die Tugendlehre der Güterlehre bereits faktisch übergeordnet war. Eine wirkliche Güterethik muß anders verfahren. Um nichts besser aber macht es die christliche Ethik, indem sie das Ziel alles Strebens ins Jenseits verlegt und die gegebene Welt des Wirklichen dagegen entwertet. Die menschliche Ethik, einschließlich ihres höchsten Zieles muß in der Ebene menschlicher Wirklichkeit und Tätigkeit liegen. Sofern also die Tätigkeiten der Vernunft in dieser Ebene ein Mannigfaltiges sind, muß das höchste Gut, auf das sie orientiert sind, eine positive synthetische Einheit aller Güter bilden; d. h. es muß die Gesamtheit menschlicher Beziehungen in sich schließen, derart, daß sie sich aus ihm organisch entwickeln lassen. Gäbe es nun eine Möglichkeit diese Einheit als Ganzes in ihrer konkreten Fülle zu erschauen, so könnte die Güterlehre einfach mit ihr beginnen und aus ihr deduzieren. Tatsächlich aber läßt sich in dieser Allgemeinheit eben nur Allgemeines denken. Und so läßt sich abstrakt vom höchsten Gut nur sagen, daß es das vollkommene Ineinssein von Natur und Vernunft bedeute. Wie dieses aber inhaltlich beschaffen ist, ist damit nicht gesagt. Deswegen muß in der Ethik der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, der Inhalt des höchsten Gutes muß synthetisch aus der Mannigfaltigkeit der Güter und der in ihnen aufzeigbaren Zusammengehörigkeit entwickelt werden. Das heißt aber, daß vom höchsten Gut nicht gesondert neben den Gütern gehandelt werden kann, sondern daß Güterlehre und Lehre vom höchsten Gut zusammenfallen. Die verschiedenen Güter haben kein isoliertes Sein, sie bestehen nur innerhalb ihrer Gemeinschaft, ihres Ineinander und Durcheinander; dieses aber ist der Inhalt des höchsten Gutes. Umgekehrt gibt es vom höchsten Gut als „Einheit des Seins der Vernunft in der Natur" kein besonderes Wissen als nur dieses Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen Güter. Die Einheit des höchsten Gutes ist eine Systemeinheit. Ihre Explikation ist das System selbst, die Gütertafel.

Dieser Explikation hat sich Schleiermacher mit besonderer Liebe gewidmet. Sie beginnt mit der Unterscheidung zweier Tätigkeiten der Vernunft, einer bildenden oder organisierenden und einer bezeichnenden oder symbolisierenden. In der ersteren durchdringt Vernunft das Natürliche und gibt ihm die höhere Form; in der letzteren nimmt sie das von ihr durchdrungene und gestaltete Gebilde in ihr eigenes Leben auf, gewinnt ihm einen Sinn, eine Bedeutung für sich ab. Während

jene eigentliches Schaffen, Tätigkeit ist, besteht diese in einer Rückbeziehung des Geschaffenen auf die Vernunft. Reines Organisieren würde den Menschen sich an die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen verlieren lassen, reines Symbolisieren würde ihn nicht zum Schaffen gelangen lassen. So müssen denn im höchsten Gut sich beide durchdringen. Indem sich dieser Gegensatz der Tätigkeiten mit dem des in Allen Identischen (Allgemeinen) und des Differenzierten (Individuellen) überschneidet, ergeben sich die Grundtypen der Güter. Denn nicht die Tätigkeiten allein, sondern auch der Einzelmensch und die ihm als solchem immer entgegenstehende Gemeinschaft muß als Einheit, d. h. als strenges „Ineinander und Durcheinander" begriffen werden. Weder Individualismus noch einseitige Allheitsethik darf das letzte Wort behalten. Die Antithese beider ist in einer höheren Synthese zu vereinigen. Denn beide sind selbständige Wertgesichtspunkte. Das höchste Gut aber verlangt ihr Ineinssein. Damit ist der Punkt getroffen, in dem Schleiermacher über Schlegel hinausgeht. Der Eigenwert des Individuellen besteht zu Recht, aber er besteht nicht isoliert, sondern nur im System, er ist nur ein durchgehendes Wertmoment in der Mannigfaltigkeit der Güter. Er ist sowenig höchstes Gut wie die Gemeinschaft.

Die Reihe der Güter beginnt mit der niedersten Sphäre von Verhältnissen, denen des Besitzes und Verkehrs. Zwischen Besitzer und Besitz rein als solchem ist kein unlösliches Band, hier ist Sache gegen Sache restlos austauschbar und nur das leere Quantum erhält sich im Umsatz. Im Geldwert ist dieses Verhältnis aufs äußerste verallgemeinert und auf ein durchgehend identisches Funktionszeichen reduziert. Anders wird es, wo die Sache irgendwie individuell bedeutungsvoll für die Person ist; sie ist hier nicht nur Besitz, sondern Eigentum. Das bloß Materielle gilt mit Recht als tauschbarer Besitz. Umgekehrt das nicht bloß Materielle. Hierauf beruht die Unsittlichkeit von Sklaverei und Leibeigenschaft: der Leib ist seinem Wesen nach nur Eigentum eines Einzigen, und nicht veräußerbar. Er ist nicht Sache.

Tiefer dringt die Untersuchung bei den Gütern höheren Ranges: Familie, Staat, Wissenschaft, Kirche, Geselligkeit. Den Übergang bilden eine Reihe charakteristischer Beziehungen, die selbst wiederum Schöpfungen der Vernunft sind und den Charakter von Gütern haben. Dahin gehört das Rechtsverhältnis, das in strenger Allgemeinheit das Gebiet des Verkehrs und Besitzes durchdringt. Recht ist an sich „ein Verhältnis

jedes gegen alle und aller gegen jeden", und zwar ein in der Idee absolut gleiches Verhältnis. Tatsächlich aber kann solche Gleichheit nicht bestehen — sie müßte sonst gleich die ganze Menschheit umspannen —, sondern sie ist „beschränkt durch relative Eigentümlichkeit, welche einige zusammenfaßt, andere ausschließt." Die Grenzen des wirklichen (positiven) Rechts sind die des wirklichen Verkehrs, und diese stehen unter geschichtlich-empirischen Bedingungen. Dem Recht steht gegenüber das Verhältnis des „Glaubens" zwischen Mensch und Mensch, ebenso elementar und in der Idee allgemein wie jenes, und denselben empirischen Grenzen des Verkehrs unterworfen. An ihm wird der Sinn der symbolisierenden Tätigkeit aktuell: „Nämlich unter Glauben verstehe ich hier die allem Handeln zugrundeliegende Überzeugung, daß das Wort eines jeden und sein Gedanke dasselbe sei, und daß der Gedanke, den jeder mit einem empfangenen Worte verbindet, derselbe sei, aus dem es in jedem anderen hervorgegangen sei. Dies ist niemals ein Wissen . . . Es ist ein Glaube, dessen sich keiner erwehrt, und durch ihn besteht auf diesem Gebiet die Einheit der Vernunfttätigkeit und Aufhebung der persönlichen Schranken mittelst der Gemeinschaft." Der Gemeinbesitz der Sprache, das Verhältnis alles Lehrens und Lernens, die Überlieferung des geistigen Gemeingutes in der Folge der Generationen beruht auf diesem Glaubensverhältnis. Hier wurzelt auch die Sittlichkeit der Rede und der Wert der Wahrhaftigkeit. Ein drittes noch tiefer verwurzeltes Grundverhältnis findet Schleiermacher in der „Offenbarung". Es ist „das Verhältnis der Einzelnen untereinander in der Geschiedenheit ihres Gefühls . . Das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und Zusammengehörigkeit des Gefühls." Auch das Gefühl hat seine eigene Sprache, aber eine andere als die des Gedankens; nicht Mitteilung und Verständigung ist ihre Sphäre, sondern „Andeuten und Ahnden". Auch die Elemente der Offenbarung bilden ein Ganzes der Gemeinschaft, aber sie sind in ganz anderem Maße individualisiert; sie sind um so vollkommener, je enger der Kreis der Personen ist, in dem sie gelten, und die volle Höhe der Gefühlsgemeinschaft besteht immer nur zwischen zweien.

Die Familie als sittliches Gut ist Grundlage aller weiteren Beziehungen. Sie enthält sie im engsten Rahmen bereits alle in sich. In ihr ist die Steigerung des Eigentums zum Gemeingut, des Individuums zur Persönlichkeit — und beides gerade durch die Bande der übergreifenden Organisation. Sie ist Erwerbsgemeinschaft und Vernunft-

gemeinschaft, sie enthält in nuce das Verhältnis von Obrigkeit und Untertan, sowie auch das der freien Geselligkeit. Nur vergrößert kehrt das alles in der Volksgemeinschaft wieder. Organisierende Tätigkeit ist es, die hier die feste Form des Gemeinschaftslebens, den Staat, schafft. Nicht der Schutz von Leben und Besitz ist der letzte Sinn des Staates, auch nicht die in ihm durchführbare Rechtsgleichheit, sondern dieses, daß er die Grundlage aller höheren Aufgaben bildet. Er hat seinen Wert nicht in sich selbst, sondern im System der Güter, das er ermöglicht. So dringt denn auch neben der „Organisation" der Charakter des Symbols in ihm durch. Er ist Symbol eines bestimmten Volkslebens gerade in seiner Volksindividualität. In der Tatsache, daß es einen Plural von Staaten gibt, die zueinander stehen, wie die Individuen in der Gemeinschaft, kommt das zum lebendigen Ausdruck. Nicht ein umfassender Weltstaat über den Einzelstaaten darf das Ideal des Volkslebens sein; auch nicht eine einzige „beste" für alle Staatswesen gültige Verfassung. In beiden Fällen wäre die Idee der nationalen Eigentümlichkeit verletzt. Ein jedes Leben hat seine ihm allein eigene und gemäße Form zu verwirklichen. So auch ein jedes lebende Volk der Menschheitsgeschichte. Der ideale Staat selbst ist für jedes Volk ein anderer, wie der ideale Mensch für jedes Individuum ein anderer ist. So kommen denn auch die Impulse zur Organisation mit geschichtlicher Notwendigkeit aus dem Inneren, d. h. aus den regierten Volksmassen selbst her, und die Entwicklung des Staatswesens, einschließlich des Rechts der Revolution, ist die Kontinuität einer inneren Notwendigkeit.

Als Gegenstück zum Staat steht zunächst die Wissenschaft da. Stärker noch als in ihm tritt hier der Charakter der Allgemeinheit hervor; aber Wissen ist nicht Organisation, sondern „Symbol". In ihm eignet sich die Vernunft das Besondere in allgemeingültiger Form durch den Begriff zu. Wissen ist in der Idee überindividuell und übernational. Aber das hindert nicht, daß in der Erarbeitung der Idee die Leistung des Individuums als solche individuell ist und bleibt. Und das gleiche gilt von der besonderen Aufgabe, die hier innerhalb der Wissenschaft als ganzer die einzelnen Volksindividualitäten erfüllen. Gerade in der Ergänzung und Durchdringung der Sonderleistungen wächst ihr Umfang und ihre Tiefe auf die Idee ihrer Ganzheit zu. — In anderer Richtung tritt die Kirche dem Staatswesen gegenüber. Auch sie ist eine sich ausbreitende Organisation, deren Grenzen weder an die des Staates noch an die

der Wissensgemeinschaft gebunden sind. Aber das Wesen in ihr ist symbolisierende Tätigkeit. Das Leben, das sie zur Einheit formt, ist ein rein geistiges und rein für den Geist bestehendes, ein Leben, das sich in den Bedeutsamkeiten alles Seienden für die Vernunft erschöpft. Auch sie fußt auf einem Allgemeinen, aber nicht dem des Begriffs, sondern dem des Gefühls, ihr Vehikel ist nicht die Sprache, sondern Offenbarung. Die Ausdrucksmöglichkeiten sind hier unmittelbare, unreflektierte und unbegrenzt mannigfaltige. In diesem Sinne bezieht Schleiermacher die Kunst vollständig in das religiöse Leben ein. Sie macht das unmittelbare Verstehen allgemein — über die Grenzen von Sprache und Volk hinaus. Die Selbständigkeit der religiösen Gemeinschaft dem Staat gegenüber ist unter diesen Voraussetzungen eine Selbstverständlichkeit.

Aber noch selbständiger als Wissenschaft und Kirche steht dem Staat die „freie Geselligkeit" gegenüber. Während jene mit ihm den Grundcharakter der Allgemeinheit, einschließlich deren typischer Expansionstendenz, gemein haben, ist die Geselligkeit gerade auf dem Nichtallgemeinen, der Verschiedenheit, der Eigentümlichkeit des Einzelnen basiert. Diese ist es, die hier zu ihrem vollen Recht kommt. Geselligkeit besteht in individuellen Beziehungen. Wie sehr immer gleichartige Bildung und Stand die Vorbedingung für sie sein mag, ihr Wesen ist doch ein Offenbaren und Verstehen der Persönlichkeit als solcher. Hierauf beruht es, daß jeder gesellige Kreis, wie weit oder eng er sein mag, selbst wiederum ein streng individuelles Gebilde mit eigenem individuellem Gesetz und Auswahlprinzip ist. Sitte und Verkehrston als gemeinschaftliche Basis, das Spiel als „zusammenhaltende Form für eine reiche Entwicklung intellektueller Tätigkeiten" finden hier ihre Stelle in der Gütertafel. Aber die Steigerung des persönlichen Verhältnisses liegt prinzipiell in der umgekehrten Richtung wie die der allgemeinen Organisationen. Während diese in der Expansion zunehmen und sich potenzieren, wächst das persönliche Verhältnis mit der Einschränkung des Umfanges und erfährt seine höchste Steigerung im engsten Rahmen der Freundschaft. Hier ist es nun wo der Einschlag des Individualismus, den Schleiermacher von den „Monologen" her vertrat, sich systematisch rechtfertigt. Der Gedanke, daß jeder Mensch eine nur ihm eigentümliche Aufgabe hat, widerspricht nicht den allgemeinen Anforderungen, die an ihn als Glied der Gemeinschaft herantreten. Denn wie im höchsten Gute der Wert der Persönlichkeit koexistiert mit dem der Gesamtheit,

so durchdringen sich beide auch im konkreten sittlichen Leben. Das Gemeinschaftsleben nimmt zu mit der Mannigfaltigkeit und Differenziertheit der Persönlichkeiten, diese aber findet ihre Entfaltung gerade auf Grund der Entfaltung des Gemeinschaftslebens. Beide Gütertypen bestehen nur in abstracto außereinander, in Wirklichkeit aber nie anders als ineinander und durcheinander.

Anhang.

Zeittafel der Hauptwerke des deutschen Idealismus.

1781 Kant, Kritik der reinen Vernunft I. Ausg.
1783 — Prolegomena.
1785 — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
1785 Jakobi, Über die Lehre des Spinoza.
1786/87 Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie.
1787 Kant, Kritik der reinen Vernunft II. Ausg.
1787 Jakobi, David Hume über den Glauben.
1788 Kant, Kritik der praktischen Vernunft.
1789 Reinhold, Neue Theorie des Vorstellungsvermögens.
1790 Kant, Kritik der Urteilskraft.
„ Maimon, Versuch über die Transzendentalphilosophie.
1792 Schulze, Aenesidemus.
„ Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung.
1793 Kant, Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft.
„ Maimon, Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie.
1794 — Versuch einer neuen Logik.
„ Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.
1795 — Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre.
„ Schelling, Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie.
1795 — Vom Ich als dem Prinzip der Philosophie.
1796 Beck, Einzig möglicher Standpunkt.
„ Fichte, Grundlage des Naturrechts.
„ Schelling, Philosophische Briefe über Dogm. und Kritizismus.
1797 Maimon, Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist.
„ Fichte, Zwei Einleitungen in die Wissenschaftslehre.
„ Bardili, Briefe über den Ursprung der Metaphysik.
„ Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur.
1798 Fichte, System der Sittenlehre.
„ Schelling, Von der Weltseele.
1799 — Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.
„ Schlegel, Fragmente im „Athenäum".
„ Schleiermacher, Reden über die Religion.
1800 Bardili, Grundriß der ersten Logik.
„ Fichte, Der geschlossene Handelsstaat.
„ — Bestimmung des Menschen.
„ Schelling, System des transzendentalen Idealismus.
„ Schleiermacher, Monologen.
1801 Jakobi, Über das Unternehmen des Kritizismus.

1801 Schelling, Darstellung meines Systems.
„ Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.
1802 Schelling, Bruno.
1803 Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehre.
„ Fries, Reinhold, Fichte und Schelling.
„ Krause, Grundlage des Naturrechts.
„ — Grundriß der historischen Logik.
1804 Bardilis und Reinholds Briefwechsel.
„ Schelling, Philosophie und Religion.
„ Fries, System der Philosophie als evidenter Wissenschaft.
„ Krause, Entwurf des Systems der Philosophie.
1805 Fries, Wissen, Glaube und Ahndung.
1806 Fichte, Anweisung zum seligen Leben.
„ — Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
„ Schelling, Verhältnis des Idealen und Realen in der Natur.
„ Herbart, Hauptpunkte der Metaphysik (I. Bd.).
1807 Hegel, Phänomenologie des Geistes.
„ Fries, Neue Kritik der reinen Vernunft.
1808 Fichte, Reden an die deutsche Nation.
„ Herbart, Allgemeine praktische Philosophie.
1809 Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit.
1810 Krause, System der Sittenlehre.
1811 — Das Urbild der Menschheit.
1812—16 Hegel, Wissenschaft der Logik.
1813 Schopenhauer, Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde.
1816 Herbart, Lehrbuch zur Psychologie.
1817 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.
1819 Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung.
1820 Fries, Handbuch der psychologischen Anthropologie.
1821 Hegel, Rechtsphilosophie.
1824-25 Herbart, Psychologie als Wissenschaft.
1828 Schlegel, Philosophie des Lebens.
„ Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie.
„ Herbart, Allgemeine Metaphysik (I. Bd.).
1829 Krause, Grundwahrheiten der Wissenschaft.
1833—34 Hegel, Wissenschaft der Logik. II. Ausg.
1836 Schopenhauer, Über den Willen in der Natur.
1837 — Über die Freiheit des menschlichen Willens.
1839 — Über die Grundlagen der Moral.
1841 Schelling, Berliner Antrittsvorlesung.
1851 Schopenhauer, Parerga und Paralipomena.

Literatur.

1. Allgemeine Darstellungen.

J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie. 2. Aufl. Sulzbach 1841.

H. M. Chalybäus, Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. 5. Aufl. Dresden 1860.

C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin 1837—38.

Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin 1843.

K. Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. Leipzig 1842.

C. Schaarschmidt, Der Entwicklungsgang der neueren Spekulation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte. Bonn 1857.

C. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig 1852.

Joh. Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie. Bd. III. Leipzig 1853.

Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. II. Philosophie der Neuzeit. 4. Aufl. bearb. von Benno Erdmann. Berlin 1896.

H. Ritter, Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten. Bd. II. Göttingen 1859.

C. H. Kirchner, Die spekulativen Systeme seit Kant und die philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Leipzig 1860.

Fr. Harms, Die Philosophie seit Kant. Berlin 1876.

Die Philosophie in ihrer Geschichte, Bd. II. Geschichte der Logik. Berlin 1881.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI: Fichte und seine Vorgänger. Bd. VII: Schelling.

Eduard von Hartmann, Geschichte der Metaphysik. Bd. II. Leipzig 1900.

A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten usw. 2. Aufl. 1895.

E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker. Was wollen Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? Tübingen 1904.

O. Flügel, Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus; Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Langensalza 1905.

M. Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus. Bd. II. München 1912

E. v. Sydow, Kritischer Kantkommentar, zusammengestellt aus den Kritiken Fichtes, Schellings und Hegels. Halle 1913.
Aug. Messer, Geschichte der Philosophie vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Leipzig 1913.
F. Medicus, Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie (in: Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. I, Heft 3/4). 1919.
E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. III. Die nachkantischen Systeme. Berlin 1920.
R. Kroner, Von Kant bis Hegel. Bd. I: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen 1921.

2. Zu den Kantianern und Antikantianern.

Ernst Reinhold, K. L. Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen. Jena 1825.
H. Wiegershausen, Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus. Berlin 1910.
Salomon Maimons Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K. P. Moritz. Berlin 1792.
S. Rubin, Die Erkenntnistheorie Maimons und ihr Verhältnis zu Cartesius, Hume, Leibniz und Kant (Berner Studien zur Philosophie usw.). Bern 1897.
L. Gottselig, Die Logik Salomon Maimons (Berner Studien zur Philosophie usw.). Bern 1908.
F. Kuntze, Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg 1912.
W. Dilthey, Acht Briefe Kants an Johann Sigismund Beck; darin: J. S. Beck und seine Stellung in der transzendentalphilosophischen Bewegung (Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. II), jetzt in: W. Diltheys ges. Schriften Bd. IV. Berl. u. Leipzig 1921.
J. Kuhn, Jakobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834.
H. Fricker, Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jakobi. Augsburg 1854.
F. Harms, Über die Lehre von F. H. Jakobi. Berlin 1876.
W. Busch, Die Erkenntnistheorie F. H. Jakobis. Diss. Erlangen 1892.
L. Lévy-Bruhl, La philosophie de Jacobi. Paris 1894.
F. A. Schmidt, F. H. Jakobis Religionsphilosophie. Heidelberg 1905.
— F. H. Jakobi. Heidelberg 1908.
A. Frank, F. H. Jakobis Lehre vom Glauben. Halle 1910.
K. R. Reinhold, Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19. Jahrhunderts. 1801—1803.
Fr. Karsch, Chr. Gottfr. Bardili, der Vertreter des logischen Realismus im Zeitalter des deutschen Idealismus. Diss. Marburg 1923.

3. Zu Fichte.

K. Chr. Fr. Krause, Erklärende Bemerkungen und Erläuterungen zu J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts, herausgeg. von G. Mollat, Leipzig 1893.
J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza. Stuttgart 1862.
L. Noack, J. G. Fichte, nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Leipzig 1862.

G. Schmoller, J. G. Fichte, eine Studie aus dem Gebiet der Ethik und Nationalökonomie (Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, Bd. V). 1865.
O. Pfleiderer, J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten. Stuttgart 1877.
J. B. Meyer, Fichte, Lassalle und der Sozialismus. Berlin 1878.
F. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilosophie, nach den Grundzügen ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin 1878.
G. Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen. Diss. Jena. 1887.
O. Gühloff, Der transzendentale Idealismus Fichtes. Diss. Halle. 1888.
Paul Hensel, Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant. Diss. Freiburg. 1885.
W. Windelband, Fichtes Idee des deutschen Staates. Rede. Freiburg 1890.
R. Steiner, Die Grundfrage der Erkenntnistheorie mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre. Diss. Rostock. 1891.
H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin 1899.
O. Iwanoff, Darstellung der Ethik J. G. Fichtes im Zusammenhang mit ihren philosophischen Voraussetzungen. Diss. Leipzig. 1899.
N. Wipplinger, Der Entwicklungsbegriff bei Fichte. Diss. Freiburg. 1900.
Fr. Paulsen, J. G. Fichte im Kampf um die Freiheit des philosophischen Denkens, in Philosophia militans. Berlin 1901.
W. Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Berlin 1901.
Xavier Léon, La philosophie de Fichte. Paris 1902.
F. A. Schmidt, Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre. Diss. Freiburg. 1904.
J. v. Hoşe, Fichtes religiöse Mystik, nach ihren Ursprüngen untersucht (Berner Studien). 1904.
F. Färber, Fichtes Lehre vom Gewissen. Diss. Jena. 1904.
M. Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus Tübingen 1905.
F. Medicus, J. G. Fichte (13 Vorlesungen). Berlin 1905.
— Fichte (in „Große Denker", herausgeg. von Aster, Bd. II). Leipzig 1911.
— Fichtes Leben. Leipzig 1914.
M. Wiener, J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte. Kirchhain 1906.
Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 2. Aufl. Tübingen 1914.
R. Meincke, J. G. Fichte. Hamburg 1908.
Alfred Menzel, Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus. Leipzig 1909.
H. Nohl, Miszellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie (Kantstudien XVI). 1911.
B. Wyscheslawzew, Recht und Moral (in Philos. Arbeiten H. Cohen gewidmet). Berlin 1912.
— Fichtes Ethik (russisch). Moskau 1914.
H. Hielscher, Das Denksystem Fichtes. Berlin 1913.

H. Lanz, Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff (Arch. f. Philos. XXVI). 1913.
Fr. Gogarten, Fichte als religiöser Denker. Jena 1914.
K. Winter, Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1915.
Ernst Bergmann, Fichte, der Erzieher zum Deutschtum, eine Darstellung der Fichteschen Erziehungslehre. Leipzig 1915.
Hermann Schwarz, Fichte und wir. Osterwieck 1917.
R. Strecker, Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie. Leipzig 1917.
D. H. Kerler, Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre, Erläuterung und Kritik. Ulm 1917.
S. Berger, Über eine unveröffentlichte Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Diss. Marburg 1918.
O. Kutzner, Fichte als Pädagoge (Manns pädagog. Magazin). 1919.
Aug. Messer, Fichte, seine Persönlichkeit und seine Philosophie. Leipzig 1920.
R. Hönigswald, Über J. G. Fichtes Idee eines geschlossenen Handelsstaates (Beitr. zur Philos. d. deutschen Idealismus II, Heft 1). 1921.
G. Gurwitsch, Die Einheit der Fichteschen Philosophie (1. Lieferung von: Personal- und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes). Berlin 1922.
H. Heimsoeth, Fichte (Bd. 29 der Geschichte d. Philosophie in Einzeldarstellungen) München 1923.

4. Zu Schelling.

Fr. Köppen, Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, nebst drei verwandten Briefen von F. H. Jakobi. Hamburg 1803.
F. Berg, Sextus oder über die absolute Erkenntnis von Schelling. Würzburg 1804.
Marheineke, Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Berlin 1843.
A. L. Schmidt, Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie. Berlin 1843.
C. Rosenkranz, Schelling (Vorlesungen). Danzig 1843.
M. J. Schleiden, Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft. Leipzig 1844.
Böck, Über Schellings Verhältnis zu Leibniz (Berliner Akad. d. Wissensch. 1855).
Joh. Eduard Erdmann, Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie. Halle 1857.
A. d. Plank, Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. Erlangen 1858.
Hub. Beckers, Historisch kritische Erläuterungen zu Schellings Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft. München 1858.
Über die Bedeutung der Schellingschen Metaphysik, ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen- und Prinzipienlehre Schellings (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. IX). 1863.
Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schellings (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. X). 1865.
Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwicklung dargestellt (Abhandl. der Münchener Akademie, Bd. XI). 1866.

L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik. Berlin 1859.
J. H. Fichte, Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Schellings Werke (Verm. Schriften Bd. I). 1869.
Eduard v. Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Berlin 1869.
Schellings philosophisches System. Leipzig 1897.
W. Dilthey (Pseudonym: Hoffner), Aus F. W. J. Schellings Leben (Westermanns Monatshefte XXXVII). 1874—75.
J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren. Stuttgart 1877.
K. Köber, Die Grundprinzipien der Schellingschen Naturphilosophie. Berlin 1881.
K. Gebel, Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung. Diss. Leipzig. 1885.
K. Groos, Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Heidelberg 1889.
A. v. Schmidt, Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten (Philosoph. Jahrb. Bd. XIV). 1901.
G. Mayer, Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schellings Naturphilosophie zum Darwinismus. Progr. Görlitz. 1906.
M. Adam, Schellings Kunstphilosophie, die Begründung des idealistischen Prinzips in der modernen Ästhetik. Leipzig 1907.
G. Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799—1804, gewürdigt vom Standpunkte der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung. Heidelberg 1907.
M. Schröter, Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings, entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Diss. Jena. 1908.
Bened. Croce, Dal primo al secondo Schelling, Critica. 1909.
Fr. Munk, Einheit und Duplizität im Aufbau von Schellings System des transzendentalen Idealismus. Diss. Gießen. 1910.
W. Metzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795—1802, ein problemgeschichtlicher Versuch. Heidelberg 1911.
E. Schertel, Schellings Metaphysik der Persönlichkeit. Diss. Jena. 1911.
Otto Braun, Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810. Leipzig 1906.
Hinauf zum Idealismus! Schellingstudien. Leipzig 1908.
Schelling (in: „Große Denker", herausgeg. von Aster, Bd. II). Leipzig 1911.
Die Schellingforschung der Gegenwart (Geisteswissenschaften Bd. I). 1913—14.

5. Zur Philosophie der Romantiker.

J. H. Schlegel, Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihren Beziehungen zur Fichteschen Philosophie. Rastatt 1862—64.
R. Haym, Die romantische Schule. 3. Aufl. 1914.
Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik. 2. Aufl. Leipzig 1901.
Ausbreitung und Verfall der Romantik. Leipzig 1902.

H. Geschwind, Die ethischen Neuerungen der Frühromantik. Diss. Bern. 1903.
Oscar Ewald, Romantik und Gegenwart. Berlin 1904.
M. Joachimi-Dege, Die Weltanschauung der deutschen Romantik. Jena 1905.
E. Kircher, Philosophie der Romantik. Jena 1906.
W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1906.
M. Deutschbein, Das Wesen des Romantischen. Cöthen 1921.

a) Zu Hemsterhuis.

Emil Gruiker, François Hemsterhuis, sa vie et ses oeuvres. Paris 1866.
S. A. J. Rueyer Groneman, Fr. Hemsterhuis, de Neederlandsche wysgeer. Utrecht 1867.
Eug. Meyer, Der Philosoph Franz Hemsterhuis. Breslau 1893.
F. Bulle, Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts. Jena 1911.

b) Zu Fr. Schlegel.

P. Lerch, Friedrich Schlegels philosophische Anschauungen. Diss. Erlangen. 1905.
W. Glawe, Die Religion Friedrich Schlegels. Berlin 1906.
Fr. Steppuhn, Friedrich Schlegel, ein Beitrag zur Philosophie des Lebens (Logos Bd. I). 1911.
B. Piert, Friedrich Schlegels ästhetische Anschauungen. Neunkirchen 1910.
K. Enders, Friedrich Schlegel, die Quellen seines Wesens und Werdens. Leipzig 1913.
Charl. Pingoud, Grundlinien der ästhetischen Doktrin Friedrich Schlegels. Diss. München. 1914.
H. Horwitz, Das Ich-Problem der Romantik; die historische Stellung Friedrich Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte. München 1916.

c) Zu Hölderlin.

C. Müller-Rastatt, F. Hölderlin, sein Leben und sein Dichten. Bremen 1894.
— In die Nacht! Ein Dichterleben. Florenz und Leipzig 1898.
E. Cassirer, Hölderlin (in: Idee und Gestalt). Berlin 1921.

d) Zu Novalis.

C. Fortlage, Sechs philosophische Vorträge. 2. Aufl. Jena 1872.
Ernst Heilborn, Novalis der Romantiker. Berlin 1901.
E. Fridell, Novalis als Philosoph. München 1904.
H. Simon, Die theoretischen Grundlagen des magischen Idealismus von Novalis. Diss. Freiburg. 1905.
— Der magische Idealismus, Studien zur Philosophie des Novalis. Heidelberg 1906.
E. Havenstein, F. v. Hardenbergs ästhetische Anschauungen. Berlin 1908.
C. Dyrssen, Bergson und die deutsche Romantik. Diss. Marburg. 1920.

e) Zu Schleiermacher.

C. Rosenkranz, Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Königsberg 1836.
Dav. Fr. Strauß, Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit (in: Charakteristiken und Kritiken). Leipzig 1839.

J. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher. Halle 1844.
G. Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. Leipzig 1847—49.
F. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre. Marburg 1851.
Sigwart, Über die Bedeutung der Erkenntnislehre und der psychologischen Voraussetzungen Schleiermachers für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre (Jahrbuch für deutsche Theologie, Bd. II). 1857.
W. Dilthey (Pseudonym: Hoffner), Schleiermacher (Westermanns Monatshefte V). 1858/59.
— De principiis ethices Schleiermacheri. Diss. Berlin 1864.
— Leben Schleiermachers. Berlin 1870.
— Schleiermacher (in: Allgemeine deutsche Biographie Bd. XXXI). 1890.
E. Zeller, Schleiermacher (Preußische Jahrbücher, Bd. III). 1859.
D. Schenkel, F. Schleiermacher, ein Charakterbild. Elberfeld 1868.
P. Leo, Schleiermachers philosophische Grundanschauung nach dem metaphysischen Teil seiner Dialektik. Diss. Jena. 1868.
A. Baur, Schleiermachers christliche Lebensanschauungen. Leipzig 1868.
W. Bender, Schleiermachers philosophische Gotteslehre. Diss. Göttingen. 1868.
— Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen. Nördlingen 1876—78.
R. A. Lipsius, Über Schleiermachers Dialektik (Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. XII). 1869.
R. Quäbicker, Über Schleiermachers erkenntnistheoretische Grundansicht. Berlin 1871.
A. Frohen, Der Begriff der Eigentümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher. Halle 1884.
W. Elsmann, Über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher. Diss. Leipzig 1887.
O. Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Gotha 1888.
R. Heinrich, Schleiermachers ethische Grundgedanken. Progr. Kempen. 1890.
G. Klepl, Die Monologen Schleiermachers und Friedrich Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse", eine Studie zur Geschichte der individualistischen Ethik. Dresden 1901.
R. Schütz, Die Prinzipien der Philosophie Schleiermachers. Diss. Berlin. 1908.
H. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin 1909.
E. Troeltsch, A. Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck, M. Rade, Schleiermacher der Philosoph des Glaubens. Berlin 1910.
H. Süskind, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Tübingen 1911.
R. W. Schulte, Schleiermachers Monologen in ihrem Verhältnis zu Kants Ethik (Fr. Manns pädag. Magaz.). 1920.